ENCICLOPEDIA UNIVERSALE

O

REPERTORIO DIDASCALICO

Volume Quinto

ENCICLOPEDIA UNIVERSALE

O

REPERTORIO DIDASCALICO

OPERA NECESSARIA

AD OGNI ORDINE DI PERSONE

PARTE SECONDA

VOLUME III.

PRATO
TIPOGRAFIA ALDINA
1870

XIX. FILOSOFIA

SEZIONE PRIMA

PRELIMINARI DELLA FILOSOFIA

§. 1. *Definizione, oggetto, fine, carattere, importanza e necessità, divisione della filosofia.*

1. L'uomo è naturalmente intelligente, naturale impertanto è in lui la curiosità e il desiderio di sapere, e però naturale è lo indirizzo suo e lo sforzo verso la conoscenza. Nello sviluppo dell'intendimento quindi, fin dai primi tempi, furonvi alcuni, che sugli altri si levarono per la cognizione delle cose e delle rette norme di azione; indi se ne formò una classe di uomini che per l'eccellenza della dottrina professata antichissimamente presero il nome di *sofi*, o vero *sapienti*. Ma a Pitagora parve troppo borioso e lontano dal vero un tal titolo; perciò, con più modestia de' suoi predecessori, amò meglio chiamarsi *filosofo* cioè = amatore della sapienza =. Dopo lui i pensatori adottarono il medesimo modesto titolo, e di qui il nome di *filosofia*, che vuol dire = amore di sapienza =: nome che poscia ha servito sempre a significare generalmente lo studio delle cose e della conoscenza che l'uomo ne ha.

In seguito la filosofia ebbe varie definizioni. Infatti Aristotele la chiamò: = scienza delle cose per le loro cause =: Cicerone la disse: = scienza delle cose divine ed umane e delle cause loro =: i Leibniziani la definirono: = scienza delle cose per le loro ragioni sufficienti =, e Wolfio = scienza dei possibili =: altri la volle: = scienza delle scienze =, = scienza dell'assoluto =, = scienza dello spirito umano =, = scienza dei sommi principii =, = scienza dell'umano pensiero =, a tenore dei sistemi che ciascuno venne ideando a meglio disporre nel proprio senso le dottrine che la compongono; sistemi alcune volte diversi, alcune volte opposti tra loro, alcune volte ancora assurdi e capricciosi. Dalla qual cosa vi fu chi pretese negare alla filosofia le qualità ed onore di scienza; altri ne dubitò, dichiarandola incerta, se oggetto di controversia ne è perfino il nome e la nozione. Ciò non ostante, se dietro la scorta della storia, delle tradizioni e di una critica non pregiudicata si vorrà ragionare, si pronunzierà altro giudizio. Nè, in vero, tanto è da guardare alla forma quanto alla sostanza della cosa. Or, sia la storia, sia le tradizioni, sia la critica, ci fanno risultare, che, fino dai tempi più remoti, gli studiosi fecero uniformemente oggetto delle loro applicazioni il creatore e le cose create coi loro rapporti scambievoli sotto certe vedute generali ma determinate, non che i rapporti che cotesti oggetti hanno colla nostra intelligenza, suoi atti, e sue leggi di esplicamento; tutto questo in fin fine chiamando filosofia. Ella adunque ha un fine determinato, ha dei mezzi proprii conducenti alla cognizione di un oggetto determinato e proprio; ella perciò è una scienza certa, determinata e distinta dalle altre. Solamente si potrà osservare, che alcuni

di coloro, i quali intesero a svolgerne le teorie, non furono troppo felici ad attingerne pienamente l'obbietto, o il fine, o i rapporti, o le leggi, onde sotto qualche aspetto quello è regolato, e quindi a stabilirne la nozione; ovvero, che nello stabilirla, per un errore inavvedutamente insinuatosi nel loro intelletto, furono ingannati dalle loro idee, estimando averla con precisione rappresentata nella formola con cui la definivano, quando in vero alle esigenze e natura della cosa non corrispondeva la definizione. Ma questo, come è chiaro, è difetto di chi la definì e l'espose, non della scienza.

Perciò a noi ancora sembra opportuno, lasciate le anzi esposte che ci paiono quale per no lato quale per l'altro non del tutto precise e compiute, sostituire una definizione, che, nella forma almeno, più esattamente al definito, la filosofia, risponda. Su di che siamo d'avviso essere conveniente e condurre mirabilmente a renderla più precisa e propria, fare sì, che, quanto più è possibile, la definizione reale colla nozione etimologica concordi. Ora la filosofia, nella sua etimologica nozione, ci viene presentata quale = l'amore della sapienza =; non in quantochè abbia per iscopo di giugnere ad un'assoluta cognizione delle cose tutte, o di tutto ciò che alla sapienza si riporta; ma in quantochè è il desiderio, lo sforzo e la propensione nostra verso la cognizione delle cose tutte, onde intendiamo sviluppare, aggrandire, e perfezionare la nostra intelligenza; pertanto, a metterla in accordo col suo nome, duopo è, nella nozione reale che se ne vuol dare, comprendere ed esprimere i caratteri, che la specificano a la rappresentano amore di sapienza, che ne indicano l'ampiezza, senza confonderla con altre scienze. Il che ci pare raggiugnere definendola così = la filosofia è la scienza razionale dell'essere nelle sue più generali e necessarie verità, e dei sommi principii della conoscenza dell'essere stesso in rapporto al morale perfezionamento dell'uomo =.

2. In tal guisa è dichiarato il suo oggetto preciso, che è la realtà appresa nelle sue più generali e necessarie verità, Dio cioè, la creazione, sue leggi e rapporti: è espresso il suo fine, che è la conoscenza della realtà in rispetto al morale perfezionamento dell'uomo. Non ad altro infatti deve mirare in noi, esseri ragionevoli, la ricerca sulla natura di Dio e sulla formazione delle cose, se non a sciogliere il gran problema del nostro destino; acciocchè, conoscendo i nostri doveri, ci adoperiamo a renderci migliori e ad ottenere quella felicità, alla quale in quel modo che aspiriamo di continuo, così è il principio generale movente delle umane azioni. Ne sono dichiarati i mezzi, i principii cioè della conoscenza. Finalmente se ne esprime la diversità dalle altre scienze; poichè essa indaga delle verità universali, le altre scienze dei veri particolari; e perciò ne è espresso il genere prossimo e la differenza.

3. La definizione data esprime il carattere della filosofia. Ella è una scienza razionale, ella adunque consta di tutte quelle verità, che intorno al suo obbietto svolge l'esercizio della ragione. L'uomo, in quella guisa che per un senso naturale è guidato al bene e al bello, la violazione e disconoscimento delle di cui regole in lui produce disturbo ed agitazione, così fu fornito da Dio della giusta misura e norma del vero per la ragione. Che se la ragione è usata entro i limiti di quelle regole, che seco ha da creazione e che si manifestano e si esplicano allorquando, violandole anche per poco, ci troviamo con noi stessi in contradizione, e il senso comune riconosce e sanziona, allora si eviterà l'errore; il quale altrimenti sarebbe necessario risultato dell'abuso di lei. Dimodochè l'errore procede appunto dall'abuso della ragione, la quale vi cade allorquando, avendo pure termini fissi e marcati, o troppo si pretende tarparla, o troppo se le rilasciano libere le briglie acciocchè trascorra più là di ciò che comportano le sue pertinenze. Indi originano tutti i sistemi esclusivi erronei. Non già che alla filosofia debbasi impedire di servirsi dei mezzi di conoscimento a lei proprî, come sarebbe l'esperienza, l'autorità, le facoltà umane; mainò: ma in ciò si conduca colla scorta della ragione, e quest'ultima non trascorra in abuso e, quasi direi, dalle sue pretese si ritiri quante volte le avvenga di trovarsi con se stessa in opposizione e lotta rispetto alla cognizione di qualche

oggetto: di modo che con saggia discrezione la filosofia riconoscendo i propri confini, veda di aver seco, nelle verità che ferma per ragione, il suffragio e la conferma, ove è possibile, de' suoi approvatori esterni ma valevolissimi, tradizione scientifica, senso comune, ed anco autorità divina, e sia allora sicura delle sue speculazioni e conseguenze. Così nell' evitar l'errore essa si manterrà nel proprio carattere di scienza razionale dell' essere nelle universali verità.

E qui vuolsi dichiarato una volta per sempre che, quando dicesi filosofia, non dove intendersi già creare la scienza ogni volta che se ne tratta, e quasi rifarlo dai fondamenti ad arbitrio; ohe ciò a quali risultati abbia condotto alcuni che il pretesero la storia ben ci ammaestra: ma devesi piuttosto intendere, ordinare razionalmente le verità che si ammettono o possiede il genere umano, e vedere indi quali altre io quelle contenute se ne possano esplicare, e come per esse tutte possano i fatti spiegarsi, i quali costituiscono la totalità delle cose. Perlochè, accettando ciò che è stato fatto da altri, la filosofia sta nel saper trovare quel vero principio generale, da cui tutte le verità razionali dipendono, per cui si spiegano, e nel subordinarle a cotesto principio collocando ciascuna a quel luogo che le appartiene.

Indi la filosofia, coll' essere la cognizione e la scienza dell' *essere*, versa sull' *essere* in quanto è in rapporto colla nostra intelligenza: laonde nell' oggetto della filosofia vi è, che l'uomo si renda conto delle sue cognizioni. Or non potrà rendersi questo conto, se considera se stesso nello stato di fanciullo e di ignoranza, o in stato di pura percezione primitiva. Chè non avrebbe ancora facoltà esplicata per indirizzarsi sopra se stesso, e forse mancherebbe dell' oggetto su cui esercitarsi; se pare assai chiaro tal oggetto non poter essere nè l'ignoranza sua nè il suo semplice intuito, cognizione non ancor compiuta; dunque bisogna che si supponga in stato adulto con una qualche cognizione e coltura, per prendersi ad esame. E per ciò è necessario che il saggio filosofo faccia caso dello stato dell' uomo alquanto colto e delle cognizioni che ha; questo egli ammetta come punto d'appoggio per salire rapidamente a trovare e comprendere il più certo conoscibile generale principio loro, per prendere quindi le mosse a spiegarle razionalmente. Su di che osservando fin d'ora che l'ordine della cognizione necessariamente segue l'ordine dei fatti e della realità e va ad esso parallelo, perciò fin d'ora esprimo il mio opinare, che il saggio filosofo cioè, per darsi conto razionale delle sue cognizioni, dal fatto delle cognizioni che l'uomo ha deve risalire al principio, che, l'ordine dei fatti, come l'ordine della cognizione, comprende in sè. Così spiegando l'uno spiegherà l'altro. Or il principio reale, primo, generale, che tutti i fatti e i principii e le verità comprende ed è capace di spiegare ordinatamente, è, Dio che crea, Dio e la creazione, al quale necessariamente è parallelo l'ordine della cognizione in noi. Da questo in conseguenza, da Dio in quanto crea, da Dio e dalla creazione, che, quali fatti necessariamente connessi, principio e ragione di tutti i fatti, come di tutte le cognizioni, sono primamente pensati e percepiti da noi, è da partire per la spiegazione razionale di tutti i fatti, di tutte le cognizioni.

4. E dalla definizione della filosofia emerge la sua importanza, come la sua necessità e superiorità alle altre scienze. Di vero, essa prende a scoprire, esaminare e dichiarare le verità più universali sui tre grandi obbietti di ogni scienza, Dio, l'anima, il mondo, senza le quali le verità particolari investigate e svolte dalle altre scienze non potrebbero avere esistenza, dalle quali solamente acquistano ogni loro forza e valore. Essa intende ancora a discoprire e fermare i principii direttori dello spirito conoscitore per l'ordinamento della scienza; e prende ad esame lo stesso soggetto conoscitore, ohe è indagine primitiva, radicale e necessaria. In qual modo infatti felicemente potrebbe procedersi nello svolgimento delle conoscenze particolari, se il soggetto conoscente, le sue leggi di conoscenza, non si indaghino e non si apprendano; in qual modo, senza questo, le tante volte evitare l'errore, che dipende appunto dall' ignoranza, o da un abuso, che il soggetto conoscitore fa di sè e de' suoi mezzi di conoscere? Essa sco-

pra i mezzi e addita il fine cui giungere per essi, fine unico, importantissimo e necessario per l'umanità, vale a dire il perfezionamento morale. Essa insomma risponde a proposito, sebbene per in generali conchiusioni, lasciando alle altre scienze a sè subordinate farne l'immediata applicazione, risponde con precisione a tutte le dimande di immenso interesse che l'uomo si può fare; chi sia cioè; donde venga; a qual fine sia; qual sia la sua mèta, e come può giungervi; che cosa sia quanto il circonda; chi di sè e di tutto sia l'autore; quali rapporti perciò lo leghino a lui. Per tutte queste cagioni la filosofia fu chiamata madre e legislatrice delle altre scienze. Chè se si obbiettasse tanti beni non essere stati per la filosofia conseguiti; si risponde, che ciò non dalla filosofia provenne; ma ei dal disconoscimento, disprezzo o abuso delle teorie e verità sue.

5. In quel modo che le diverse maniere di intendere la filosofia l'hanno fatta definire diversamente, così ne hanno dati diversi sistemi, e quindi a tenore di questi ne hanno fatto proporre divisioni varie. Ciò non ostante a chi acutamente riflette si farà manifesto, cotesta diversità di divisioni essere accidentale piuttostochè sostanziale; in quanto che, nella sua più sostanziale accezione, essendosi i filosofi trovati daccordo a precisare l'obbietto della filosofia, così, generalmente parlando, si sono convenuti ancora nella divisione; differenziandosi più per le suddivisioni e spiegazioni, o per il nome dato alle varie parti di lei, che per le materie trattatevi. Perciò da tempi antichissimi la troviamo divisa in tre parti: in *canonica* o *dialettica*, di cui era oggetto il vero formale e i mezzi di ottenerlo e manifestarlo altrui, cioè il ragionamento, la dimostrazione coi suoi canoni: in *fisica*, che imprendeva a trattare delle cose, loro natura, attributi ed azioni; e quindi di Dio, del mondo, dell'anima; però chiamata ancora *filosofia prima*: in *morale* od *etica*, che avendo a scopo l'ultimo fine, la felicità da acquistare, si occupava perciò dei suoi mezzi, virtù da seguire, doveri da osservare. Pare che uno de' primi a proporre tal divisione della filosofia fosse Epicuro; sebbene non è verisimile che dagli altri anche innanzi a lui fosse ignorata, se da Aristotele sappiamo essere stata appellata *filosofia prima*, *sapienza*, *teologia*, ciò che sopra è detto *fisica*, e poscia fu chiamato *metafisica*. Correndo il secolo primo dell'era nostra, le opere di Aristotele, portate già di Grecia a Roma da Silla, pervennero finalmente alle mani di un certo Andronico di Rodi, il quale, alla meglio raffazzonate e poste in ordine secondo le materie di cui trattavano, le pubblicò, e le divise in logica, morale, fisica; e rimastigli alcuni scritti che trattavano delle idee, dell'ente, delle nozioni astratte, e che a niuna di tali parti appartenevano, messigli insieme li sott'ordinò alla fisica, onde furono chiamati *metafisica*. E questa divisione più o meno precisa è rimasta poi adottata da molti fino ai nostri dì.

In tempi più recenti fu divisa in naturale e razionale. Naturale dissero quella, che esamina le cose della natura corporee, quali sono in sè stesse, loro forze ed effetti (sarebbe la fisica con tutte le scienze speciali che ne dipendono); razionale quella, che le cose esamina giusta i modi onde sono pensate da noi, o sovra d'esse operiamo coll'intelligenza. E questa, che vollero chiamata specialmente la filosofia, i più suddivisero poi in altre parti subordinate, alle quali noi non terremo dietro pel minuto, sembrandoci potere ripetere con ragione che le più in fin fine o nell'espressione, o nelle materie trattate, si rapportavano sempre alla divisione antica, logica, metafisica, morale. Solamente vogliamo avvertito, che il sensismo, il quale cominciò ad acquistare terreno ai tempi di Locke e si estese grandemente a danno della vera filosofia fino a' nostri giorni, come gretto e piccino sistema ch'egli è, aveva impiccinita anche la filosofia. Ingannando assai degli studiosi; e quindi che ne aveva esclusa, come non appartenentevi, la morale, la quale realmente non è altro se non il compimento e la corona della filosofia, e la ontologia, a cui, se a niun'altra, devesi a ragione il nome di filosofia; limitandosi ad un poco di logica, di ideologia od antropologia, ed alcuna volta a qualche cosa di teologia naturale. Ma in ciò il falso sentire fu presto conosciuto dalle persone di senno, ed ora come il sensismo

perde terreno di giorno in giorno, così ritornano i filosofi sugli antichi sentieri del vero universale; riconoscendo che i nostri studi sarebbero da poco, se non avessero mire le più ample ed un fine nobile, che non può essere se non il perfezionamento nostro morale.

6. La definizione della filosofia data sopra, siccome ci apparve contenerne l'oggetto, il fine, il carattere, l'importanza; così assai naturale ne prescrive la divisione. Ella è *la scienza dell'essere nelle sue più generali verità*, ecco la *metafisica*; che si può ridividere in *ontologia* e metafisica generale, e in metafisica speciale cioè psicologia, teologia naturale, cosmologia. Essa è la *scienza dei sommi principi della conoscenza*, ecco la *logica* con la parte sua integrante *antropologia* o *psicologia sperimentale*. Ella è la *scienza dell'essere indirizzata al nostro perfezionamento morale*, acciocchè si veda noi, nell'apparare la scienza, operare da ragionevoli, ecco *l'etica*, e morale. Quanto alla fisica, siccome tratta il suo oggetto con un' estensione amplissima, in un modo suo proprio e peculiare, anzi sotto di se comprende modi diversi di considerarlo; quindi è ridotta ad essere una scienza a parte dalla filosofia, anzi madre e principe di altre scienze a lei subordinate. Perciò sotto quest' aspetto ci pare conveniente la divisione della filosofia in naturale e razionale, al che manteniendo ed esponendo le teorie di questa sotto il nome speciale e proprio di filosofia, e chiamando fisica la prima, lasciarla ad una trattazione propria e indipendente, come di scienza distinta dalla filosofia. Sebbene non è mica che anche la fisica, per le sue verità universali e principi onde s'avvia e comincia, dalla filosofia non dipenda. Poichè, chi, se non la filosofia razionale, ci dà la certezza dell'esistenza della materia e dei corpi, della loro natura e proprietà, e delle leggi generali onde la creazione irragionevole ed estesa è governata? Ora la fisica comincia appunto da queste verità come inconcusse, e senza esse non potrebbe nè cominciare nè avere esistenza.

§. 2. *Principio, punto di partenza, metodo.*

7. Una scuola sorta nell'ultimo passato secolo, ma che seguì la tracce di un vecchio scetticismo, ha preteso di ogni verità trovare la ragione dimostrativa. Sicchè, senza prefiggersi termine alcuno di indagine, ha preteso di sottoporre a disamina gli stessi assiomi, la stessa evidenza, rigettandola ove la prova non la sovveniva, e così minando dai fondamenti perfino ogni supposizione di scibile. Egli per altro è chiaro e indubitabile ad ognuno non offuscato dallo scetticismo, che, chiunque non vuolsi trovare nell' abisso del nullismo e della contradizione, deve ammettere certe verità prime, le quali coi caratteri sa gli presentano della evidenza, a che, non potendosi nè dovendosi provare, basta presentarci all' intelligenza per comprenderle, vederne la universalità, la identità, la superiorità a tutti gli altri veri, detta anche *assiomi* e *principi*, da cui prendere le mosse a cominciare la scienza.

Su di che quantunque, tolti i trascendentali e gli scettici, tutti si trovino daccorde, grande divergenza di opinioni nasca ove si tratti di decidere quali essere debbano questi principii, che prescrivano quasi il punto di partenza in filosofia. Basta gettare un' occhiata sopra il quadro dei sistemi filosofici, che or' ora accenneremo, per convincersene. Per quanto paia che gli oggetti i quali primi si attirarono l' attenzione e lo studio dell' uomo, siccome le storiche notizie accennano, sieno stati i fenomeni della natura esterna, e da quelli cominciasse ad avere esistenza la filosofia, la quale poi nei primi periodi rimarchevoli della greca sapienza si estese e si occupò considerabilmente dello studio sullo spirito umano; pure il regno della filosofia sembra si dividesse sempre questi due sistemi principali; o di cominciare cioè dall' assoluto, oppure dal creato, *o* dal reale e universale, o dall' ideale e soggettivo. I psicologi hanno preteso che debbansi le ricerche filosofiche cominciare dal *me* per indi distenderai sopra gli altri oggetti. Poichè, dicono, il *me* ci è più intimo, più vicino, e però più facile a conoscere; ed anche volendo cominciare la trattazione della filosofia da qualche cos' altra, giammai questo non si opera senza l' intervento principale del *me*; il quale perciò primo oggetto si presenta in ogni disquisizione scientifica e razionale. Dal *me* facile e legittimo è il passo ad altri oggetti, la natura esterio-

re cioè e Dio, coi quali egli ha strettissimi rapporti. Gli ontologi al contrario; sul riflesso che il *me*, come oggetto, che subito si riconosce per contingente, non può essere nè universale nè ragione di altri oggetti; a non fare che le conseguenze, le quali nella esplicazione scientifica della filosofia se ne trarrebbero, non dicano più delle premesse; ad evitare l'errore, che il principio contenga meno delle illazioni; e a stabilire tale principio che tutte contenga di fatto le conseguenze, le quali riguardano gli oggetti dello scibile; vogliono che la filosofia cominci dal dato primitivo della realità, e precisamente da Colui che è ragione di ogni realità e per conseguente di ogni idealità corrispondente, che è Dio. Nell' ontologismo il problema della scienza trova tutte le parti messe al suo posto senza trascurarne alcuna, laddove il psicologismo ci mette per una via in cui, e non troviamo affatto oltre lo spirito, le sue azioni e facoltà, il resto della creazione e Dio; oppure non si trovano che a stento, per isbalzo, obliquamente, non a filo di logica. A ciascuno di questi, dirò così, sistemi fondamentali, altri si ravvicinano nella esplicazione, e ne dipendono; e al psicologismo sono più affini l' idealismo, il razionalismo, il materialismo; all' ontologismo, il misticismo, il panteismo; ed ambedue psicologismo e ontologismo hanno dato motivo allo scetticismo, sebbene si fondino sul dommatismo; a tutti i quali ha inteso stare in mezzo un sistema bizzarro, il quale vollesi chiamato ecclettismo. Di ciascuno facciamo una breve esposizione.

8. *Dommatismo*, generalmente parlando, è quel sistema, o meglio, metodo scientifico, nel quale si ammette la realità di qualche vero, e la legittima conseguenza di un vero da un altro vero. Così per le generali inteso il dommatismo si può francamente asserire non v' essere sistema, anzi nemmeno discorso, o uomo, che parli e ragioni, il quale non sia dommatico: diguisachè se scetticismo si dà non può essere se non parziale, e nelle conseguenze, perchè di forza si vuole sostenere l'errore, ripudiare la verità, e perchè si ragiona falso; non nei principi. Ma il dommatismo però ha due aspetti, onde due specie ne emergono. Alle volte le verità che si ammettono sono accompagnate da tutti quegli amminicoli, che le rendono indubitate e sicure e certissime; di qui quel dommatismo che si chiamerebbe legittimo: altre volte si pongono giù tesi a capriccio, senza evidenza intrinseca, e prova, o conferma, e senz'altro si vogliono ammesse siccome inconcusse verità, mentre o tali non sono, e se ne può dubitare, od almeno nella teoria che si espone non sono a proposito. Questo è il dommatismo falso, arbitrario, riprovevole, del quale devesi intendere parlare i filosofi quante volte in confutazione di qualche paradosso gridano *al dommatismo*.

9. *Scetticismo* è negazione della possibilità della scienza, è dubbio assoluto, sospensione di giudizio riguardo ad ogni esistenza e verità. Si chiama scetticismo da una parola greca, che nel nostro linguaggio rende *dubbio* od *esame*; ed ebbe nome ancora di pirronismo da Pirrone, che pare fosse il primo ad ordinare le dottrine sul dubbio in ogni dimostrazione. Tutti coloro che pongono principii di dommatismo erroneo; e però l'idealista, che dubita e nega in forza del suo sistema l'esistenza di esseri fuori di se e delle sue idee; il materialista, che parimente in forza del suo sistema nega le vere idee, o gli spiriti, troppo sicura pone in mano a chicchessia le armi per abbattere cogli stessi suoi principii le dottrine che espone, com' egli ha distrutte tutte le altre, od almeno per spargervi sopra dei dubbi; e così rimane colla negazione d'ogni verità. Intanto lo scetticismo in tutte le forme e vesti che ha preteso indossare è cotanto seco stesso contradittorio e meschino, che fa compassione e maraviglia vedere uomini, deltrende di senno, adottarlo e espressamente, od in qualche parte almeno. Interroga lo scettico sulla esistenza di qualche cosa. Se egli risponde che nulla esiste, già si contradice; poichè egli di fatto esiste, se ti risponde, e col risponderti si mostra persuaso di esistere. Di vero il nulla nè intende la dimanda, nè risponde. Se risponde che dubita dell' esistenza di ogni cosa, e che deve dubitarsi di ogni cosa, vale la medesima ragione a dimostrare la sua contraddizione; chè nè il dubbio sta senza il dubitante, il nulla non può dubitare. Al-

tre parole a confutazione dello scetticismo sono inutili.

10. *Il psicologismo* è il sistema filosofico, che le ricerche scientifiche comincia dal soggetto pensante, come dato primitivo, per le ragioni di sopra esposte. Ma poichè nel prendere ad osservazione il soggetto pensante per determinarne le verità, che siano scala alle altre, può avvenire che il filosofo sia colpito piuttosto dai concetti, o più dalle sensazioni che trova in sè, fatti, i quali mediani sono alla cognizione degli oggetti relativi agli uni, o alle altre; e che a quelli, o a queste esclusivamente si volga; quindi facilmente nascono i due sistemi dell'idealismo, o del materialismo.

11. Il psicologo idealista si ferma tutto sul proprio soggetto pensante; e perchè nella riflessione che fa su di esso, non trova nè in lui nè negli atti suoi cosa, che abbia identità e rassomiglianza al corpo, nè vi trova ragione dell'essere materiale, accorgendosi pur sempre di esistere coi propri atti; quindi si persuade a credere la propria esistenza e l'esistenza delle sue idee bensì; ma sul rimanente e diffida di pronunziare giudizio, ovvero all'esistenza e realità del resto lo pronunzia contrarie.

12. Anzi, trovando pure di fatto sè e le sue idee, nè trovandone la spiegazione in esseri estranei, che nulla hanno di comune con sè e sue idee, è costretto, dalla limitazione che si è imposta nelle sue vedute, a persuadersi di avere egli in sè la ragione dei suoi atti e degli effetti loro; avere perciò in sè per necessità di natura sua i principi costitutivi di ogni idea, emergenti dalla varia combinazione che lo spirito fa di cotesti principi. Non è pertanto lo spirito, in questo sistema, modificato da cosa alcuna fuori di sè, egli è che modifica sè stesso. Anzi, siccome ha in sè i principi; onde si forma le idee, così si forma di fatto un mondo esteriore, che ad arbitrio annienta e modifica: e giusta una proposizione di Fichte, non saprei se dirmi più sciocca ed impedente, o più empia, lo spirito, col ripiegarsi sovra sè pensando, crea tutto, anche sè stesso. Si chiama questo sistema *razionalismo trascendentale*, perchè, ripudiando quanto si ha dall'osservazione ed esperienza sensibile, con un esame critico della ragione ha preteso trovare nella ragione stessa tutti gli elementi costitutivi, e per essi la spiegazione dell'umano sapere.

Egli è evidente che ambedue questi sistemi conducono alla negazione dei corpi, annientano ogni cosa reale esterna, e tutto riducono ad apparenza o fenomeni al più. Anzi, come il germe del nullismo, così racchiudono i principii di un universale scetticismo. E però sebbene al basso materialismo possono dirsi prevalere, perchè almeno tengono l'anima levata ad oggetti degni di lei, pure la retta ragione e la natura stessa contro le costoro limitazioni protestano. Non è egli infatti sempre in contradizione seco stesso l'idealista e razionalista, che nega i corpi, e pure si sente, e del suo corpo si serve per tante bisogne? E menano al panteismo idealistico. Poichè, abiurando ogni cosa fuori del soggetto pensante, il quale si conosce solamente in forza del pensiero attuale, per logica necessità sono costretti a non riconoscere niun'altra cosa positiva, fuorchè cotesto unico, attuale pensiere, che per l'idealista o razionalista è tutto, fa tutto, rappresenta tutto. E qui finì veramente l'Hegel.

13 D'altra parte il psicologo in prendere per primo oggetto di esame il soggetto pensante, siccome, stando ai principi del suo sistema nè più alto levandosi, trova negli atti di lui, primi e per lo più, degli elementi di sensibilità e sensazione; quindi è facilissimo, che, a voler essere conseguente, si persuada, come fece tutta la scuola Lochiana troppo limitando le sue speculazioni, coll'altro avere il soggetto pensante di sua pertinenza se non quanto gli vien dato dai sensi. Giunto a questo punto facile è sdrucciolare nel *materialismo*. Poichè, ammesso che le cognizioni procedano dai sensi mediatamente o immediatamente, sarà necessità professare la dottrina condillachiana, le cognizioni non essere altro che sensazioni trasformate, risultato perciò di fisiche forze agenti, nulla più che qualche cosa di puramente fisico e materiale. E tale invero è stato sempre il procedere della maggior parte dei materialisti, almeno di quelli di maggior polso; cominciare dal psicologismo, procedere al sensismo, e per diritta via fi-

nire nel materialismo: cominciare dal considerare i sensi quali principio e fine delle cognizioni nostre, e quindi riducendo il principio pensante nell'uomo non ad altro che ad aggregato di forze sensitive e senzienti, ridurre l'anima ad un vero nulla, e l'uomo ad una macchina di più nel grand'opificio dell'universo. Chè sarà difficile trovare, molti almeno e di senno, i quali cominciassero da negare gli spiriti: ma la maggior parte al materialismo si condussero per conseguenza di sistema.

Intanto pel materialista spariscono le più grandi ed interessanti verità metafisiche, morali e religiose. Come darà egli spiegazione delle idee di Dio, de' suoi attributi, di virtù, di vizio, di bellezza, di essere, e andate via discorrendo? Le nega? Ebbene, è seco in contraddizione; perciocchè non potrà negare a sè stesso di avere coscienza di alcune di queste. Le ammette? Ebbene; duopo sarà che spieghi come le abbia, qual senso gliele abbia date: ove non potrà trovar mezzo a dimostrare come un'impressione sensibile abbia potuto mutarsi nella nozione, per esempio, di causa, di eternità. Orribili poi sono le teorie, spaventose le dottrine, che il materialista ha dovuto adottare nel suo sistema riguardo a morale, a religione, delle quali dà cenno e cui combatte eloquentemente Rousseau nel suo Emilio con queste parole. « Fuggite, dic'egli, » tutti coloro che sotto pretesto di spiegare la natura spargono nel cuore del» l'uomo delle desolanti dottrine, e dei » quali lo scetticismo apparente è cento » volte più affermativo e più dommatico » che il tono deciso dei loro avversari. » Sotto il superbo pretesto che essi soli » sono illuminati, veridici, di buona fe» de, ci sottomettono imperiosamente » alle loro decisioni assolute, e preten» dono di darci per veri principi delle » cose gli incomprensibili sistemi forma» tisi nella loro immaginazione. Così ab» battendo, distruggendo, e ponendosi » sotto i piedi tuttociò che ha l'uomo di » più rispettabile, tolgono agli afflitti » l'ultima consolazione della loro mise» ria, ai potenti e ai ricchi il solo freno » delle loro passioni; cancellano dal pro» fondo del cuore i rimorsi del delitto, » la speranza della virtù, e si vantano » nondimeno di essere i benefattori del » genere umano. *La verità*, essi dico» no, *non può mai nuocere agli uomini*; » e questa è a mio credere la più gran » prova, che quello che insegnano non » è verità ».

14. L'*ontologismo* è quel sistema, che, a costituire la scienza filosofica, prende le mosse dal dato primo dell'esistenza del reale assoluto, onde si dispiega a trovare le verità subordinate che compongono la filosofia. Or può in questo avvenire facilmente che il filosofo, troppo attaccato al suo punto di partenza, in ogni verità che svolge e in ogni fatto non vegga, o non voglia vedere altro che il suo assoluto, onde partiva; oppure, che, troppo esaltando il suo principio, giunga ad annientare sè stesso siccome soggetto nel quale la prima visione dell'Essere debba essere, dirò così, elaborata e svolta, onde esplicare poi tutte le altre verità che in quella hanno il suo fondamento bensì, ma che sono di fatto differenti da lei e dall'Essere, dal quale procedono; da che nascono il panteismo e il misticismo.

15. *Panteismo* è parola dal greco, e suona = tutto-Dio =. Poichè il panteista insegna, che tutto ciò che esiste è Dio; che Dio è tutto, ne fuor di Dio vi è cosa alcuna. Spinosa, ordinatore in metodo matematico di questo sistema, diceva, che non può esistere se non una sostanza sola. E perchè non poteva negare le esistenze individue che pur cadevano sotto la sua osservazione, dotava la sua unica sostanza universale infinita dei due infiniti attributi, pensiero ed estensione; dei quali sono manifestazione individua tutti gli esseri e le azioni che all'esperienza ci compariscono. Laonde, ciò che altri chiamerebbe il mondo esteriore, il panteista lo dice manifestazione dell'assoluto; e quindi realità nell'assoluto stesso, nell'essere individuo, che ci si presenta, apparenza, fenomeno, fantasma, sogno. L'individuo, finita la mascherata e la comparsa larvata che l'Essere dà a sè stesso, ritorna a confondersi nell'Ente unico, universale, da cui emanava. A far conoscere l'assurdità del panteismo basta una sola breve osservazione. Il panteismo accozza insieme ed identifica

le cose più opposte, quali il finito e l'infinito, il mutabile e l'immutabile, moltiplicità ed unità, pensiero ed estensione, eternità e cominciamento. Qual uomo assennato si indurrà ad ammettere tal confusione? E poi si persuade davvero il panteista d'essere una parte, una manifestazione dell'infinita sostanza?

16. Il *misticismo* è quel sistema, che confidato solamente nella contemplazione dell'essere, suo punto di partenza, e diffidando pienamente della ragione umana, tutto aspetta dalla rivelazione, nè fa caso di altre verità, fuor che di quelle che per ispirazione sentesi indotto a credere; oppure, quale lo descrive Maret, è quel sistema, che fonda le sue teorie sopra un sentimento indefinito, oscuro e misterioso, onde si induce ad ammettere senz'altro certi principii, siccome i soli veri, base della scienza. Onde il misticismo, appoggiato al mistero, ammette le verità che ammette portandosi verso esse passivamente, senza cercarne conferma alcuna dalla ragione. E perciò il misticista è insieme dommatico del falso dommatismo, e scettico. Sebbene a chi lo esamina spregiudicatamente quel dommatismo è un vero scetticismo. Chè la ragione nostra è bensì limitata, ma non incapace radicalmente di comprendere il vero. E se ciò insegni, tu ti privi di qualunque mezzo legittimo per appropriarti il vero. E veramente in qual maniera potrai assicurarti della tua ispirazione, della verità anche misteriosa, se diffidi della tua intelligenza e ragione?

17. Di mezzo a tanti sistemi, che hanno una tendenza e un colore deciso, ne sorse nelle varie epoche della filosofia uno, che, adottando da loro quelle teorie le quali gli sembrarono vere rigettando le altre, pretese poi di costituirne un solo corpo di scienza filosofica ordinata. E questo fu detto *ecclettismo*, quasi scelta e raccolta e disposizione in un sol corpo di scienza di tutto ciò che vi è di buono e di vero negli altri sistemi, lasciato il falso; siccome ecclettici furono chiamati coloro che lo adottarono. Secondo Cousin, » l'ecclettismo consiste nel separare tutto ciò che vi ha di vero in ciascun sistema, e nel comporne una filosofia superiore a tutti i sistemi, che tutti li governi col dominarli, che non sia più » o l'una o l'altra filosofia, ma la filosofia stessa nella sua essenza ed unità ». Ma io chiederei a Cousin due cose; se l'ecclettismo abbia o no un principio di partenza fisso e determinato; e se, a tenore e conseguentemente a questo, egli esponga o no le verità che compongono la filosofia. Se mi risponde che no; io replico a lui, che, ove non è punto certo di partenza, ove non si ha concatenazione e rapporto nella esposizione della verità, non vi è sistema, ma nemmeno filosofia. Se poi mi risponde, che sì; io dirò, che in tal caso non si ha più ecclettismo, ma vero sistema deciso; cotale trattazione di filosofia rivestendo allora la natura di quel sistema che viene determinato dal punto di partenza, (onde si ha metodo e sistema in filosofia), e dall'ordine, onde le verità componentila sono disposte. E poi, gli ecclettici suppongono di essere soli a giudicare rettamente del vero che scelgono tra le contrarietà degli opposti sistemi: or s'acquieteranno tutti i filosofi al loro giudizio? Inoltre, per giudicar bene del vero e del falso ci vuole un criterio certo. M'assegnino gli ecclettici il loro criterio. M'accozzino, per esempio, le teorie del psicologismo e dell'ontologismo senza che uno dei due predomini nel punto di partenza e nel metodo, e veggano se loro riesce di darmi l'intiero ordinato corso di filosofia nel loro bizzarro sistema! Perlochè l'ecclettismo è di fatto impossibile, e nonchè essere una filosofia superiore a tutte le altre, è negazione di ogni filosofia.

18. Gli Ontologi hanno per punto di partenza *l'essere* compreso da noi, e per metodo la speculazione razionale e la sintesi: i psicologi pongono la riflessione sul *me* qual principio di partenza, e l'esperienza ed analisi qual metodo. Giustamente gli uni e gli altri in ordine al loro sistema; poichè la filosofia il metodo non si riceve, ma essa lo porta seco. Fra i due l'ontologismo pare il sistema migliore e adottabile. Infatti nel psicologismo le cognizioni si trovano allontanate le une dalle altre e disgiunte, e, volendole coordinare, si debbono con contradizione far generare le une dalle altre; e precisamente le universali e i fatti maggiori, per esempio, la creazione, dalle

particolari e dai fatti minori, per esempio, dalla cognizione dell' esistenza di un albero. Al contrario nell' ontologismo, quando un giusto concetto ne sia formato, le cognizioni si trovano naturalmente messe al suo posto, procedendosi dall' universale al particolare, dai fatti più grandi ai più piccoli subordinati. Nè il sistema rompe in scoglio alcuno di errore, quante volte si mantenga nel giusto mezzo a lui naturale, nè per lussureggiante immaginazione si faccia trascendere al superlativo. Di vero, in ogni trattazione scientifica devesi innanzi tutto ammettere qualche principio, che non si tratta di provare per alcun altro principio, ma solamente di comprendere e, perchè universale, di porlo quale fonte e dimostratore delle altre verità, che in quella scienza entrano. È questa dottrina già da noi espressa sopra, cui tutti gli uomini di criterio si sono attenuti, siccome l' unica vera in opposto al pirronismo. Nè questo è dommatismo riprovevole, quando il principio seco abbia i caratteri dell' evidenza; ma vero e legittimo metodo dommatico, che a ragione obbliga la intelligenza nostra ad ammettere quel principio siccome verità inconcussa. Or l' ontologismo dà siccome fatto primordiale l' esistenza dell' Essere necessario co' suoi attributi e azioni siccome ragione di tutte le cose e di tutte le verità (qual principio più certo?); onde cava fuori e svolge le verità generali e feconde, che compongono la filosofia e principiano le altre scienze. Ed in quel modo che Dio ebbe se per *dato* fondamentale e primitivo nella creazione, in quanto egli realmente è da eterno e nel tempo ordinatamente fa tutte le creature, così l' ontologismo dal dato fondamentale dell' Ente o Dio, del concetto di lui, suoi attributi ed azioni, da cui direttamente o indirettamente niun pensante può prescindere mai, senza salti procede rigorosamente allo avolgimento delle teorie, alla cognizione generale dei fatti cui si estende la umana ragione, che in fin fine è tutta nè più nè meno la filosofia. L' ontologismo pone la realità assoluta, cioè Dio; nella considerazione di lei trova necessariamente gli attributi potenza, libertà, bontà, intelligenza, e però vede come per questi poteva attuare fuori di sè delle cose che non sono lei ma l' esemplato reale de' suoi tipi eterni dipendenti da lei, queste cose sono mostrate reali dal fatto od esperienza all' ontologismo, il quale, nello spiegare le attinenze loro colla realità assoluta e di questa con quelle, produce le più belle teorie razionali e morali, che sono la più sublime filosofia. A norma di questi principi si subordinino e si spieghino le verità intermedie, nè il panteismo, od altro errore potrà insinuarsi in filosofia, la quale trattata così si troverà al suo luogo legittimo di sorella minore e introduzione alla scienza teologica, colla quale, siccome colla religione e rivelazione e storia, tanti rapporti ha, che del saggio è proprio cercare di spiegare e vederne la concordia.

19. Ma queste dottrine hanno bisogno di essere sviluppate ancora di più. La filosofia, che è la scienza dell' essere, poggia necessariamente sopra due cose: sopra l' essere o la realtà, e sopra la cognizione della medesima. Questi due quasi perni della filosofia sono relativi tra loro: nel loro accordo troveto consisterà la perfezione della scienza stessa e la verità raggiunta, verità cui l' intelletto irremovibilmente aderirà; l' imperfezione e l' errore nascerà dal disaccordo di questi due perni posto dallo spirito, o dalla inversione e confusione loro. Or il vero filosofo troverà cotest' accordo, se si spoglierà dei pregiudizi e amor di parte, attenendosi a ciò che detta sana ragione suffragata dal senso comune e dalla tradizione, siccome testimone di quello che in realtà fu sempre; e quindi eviterà gli errori, se le verità subalterne spiegherà in corrispondenza a ciò, che presenta l' accordo dei due perni sopra citati. L' accordo consiste nel rapporto dei due perni, in quantochè l' uno, sebbene parallelo, però dipende nella sua esistenza dall' altro; evidentemente la ragione dichiarandoci la necessità del primo per l' esistenza del secondo, non la necessità del secondo per l' esistenza del primo.

20. Invero la cognizione ha sempre un oggetto, poichè il nulla non può essere conosciuto direttamente, ma solo *qualchecosa*, la realtà. Di più, la cognizione è e si concepisce quale atto, che non sta senza subbietto o principio onde

diparte; la cognizione perciò e considerata nel suo obbietto, e considerata nel suo principio e subbietto è posteriore alla realità, dipendente dalla realità: prima dunque è la realità conoscibile e il soggetto conoscente, poi la cognizione attuata di qualche cosa. Inoltre, l'idea non è altro che la cognizione della cosa, e l'ideale non esiste se non in quanto esiste la cognizione, la quale, come si è detto, si riporta alle cose. E l'idea esiste, perchè è rappresentanza della cosa, nè, se tale non fosse, esisterebbe; l'idea dunque per sua natura è conforme alla cosa. Indi, come meglio spiega la logica, la verità consiste nell'uniformità dell'immagine col suo tipo, la cosa; che vale dire, la verità è l'esattezza dell'idea: siccome il falso nella difformità dell'esemplato all'esemplare, cioè nella negazione dell'idea, consiste. È questa senza dubbio dottrina incontrovertibile. Laonde anche l'astratto e l'universale ideale è vero perchè si uniforma al tipo reale, onde fu formato dall'azione intellettiva umana; ove è da aggiungere che l'astratto non si dà se non per la cognizione umana, la quale sopra se stessa ritorna dopo i primi atti intellettivi fondatisi necessariamente sopra i primi oggetti reali e concreti, che ci si presentano ad essere pensati. Da che emerge ad evidenza, che le cognizioni sono perchè è la realità; e che esse appunto sono vere in quanto alla realità si conformano (del falso non si fa parola, perchè *cognizione falsa* a ben considerare è un contraditorio); finalmente che la cognizione comincia e basa necessariamente sul concreto, se il reale è reale e però concreto, non astratto. Le cognizioni nostre poi avranno fra loro lo stesso rapporto che avranno fra loro i loro obbietti, i concreti, i reali, di cui sono le cognizioni, e che da essi cavansi fuori. Or è un fatto che le cose sono in rapporto fra loro pel principio di esistenza e di derivazione; di guisa che si distinguono fra loro in quanto si considera la loro reale esistenza per quei principî essenziali che le costituisce, e in quanto si considera ancora la derivazione; quindi le cognizioni di loro saranno in rapporto in quanto si fonderanno sopra la loro esistenza e derivazione. Onde due ordini vengono a considerarsi, uno detto ordine ontologico, l'altro detto ordine logico: il primo è l'ordine della realità, del concreto, delle esistenze; il secondo è l'ordine della cognizione, e però degli astratti ancora. Il primo è espresso così. In capo alla realità sta il reale assoluto, e dietro lui vengono tutte le realità da lui dipendenti, in rapporto con lui secondo il principio di creazione, in rapporto fra loro secondo il peculiare stipite donde derivano, e secondo la combinazione delle sostanze che le compongono e le azioni e i processi di affinità chimica onde risultano. Il secondo, se non vogliamo sconvolgere e confondere le cognizioni, deve essere espresso così: prima cognizione è quella del reale, come tale, e però del reale illimitato, assoluto; ed a quella si connettono e si subordinano tutte le altre cognizioni sì dei reali individui e creati, sì degli astratti ed universali ideali, in rapporto fra loro per le comuni loro qualità, in quantochè ricevono da quella prima cognizione la loro ragione e quasi direi forma, siccome dal reale assoluto ricevono l'esistenza tutti i reali individui. L'ordine reale in certo modo può dirsi contemporaneo, cioè non progressivo, almeno per parte del reale assoluto; in quanto l'Essere reale assoluto, che è da eterno, con un solo atto suo fa essere nella distribuzione loro prescritta tutti gli esistenti: l'ordine ideale e logico e converso è successivo e lento, in quantochè dipendendo dallo spirito, che è finito, viene costituito per successione di atti di lui. Or, appunto per questo, l'ordine logico comincia da un atto imperfetto, iniziale, non compiuto, che contiene tutto l'oggetto, ma non esplicato, e il quale svolgendosi dà gli atti compiuti, cioè la cognizione intiera dell'oggetto. In che è mestieri che si riguardi alle condizioni dello spirito e si tenga caso di lui, come di soggetto in cui ha luogo la cognizione, e delle sue facoltà e però dell'esperienza, la quale colla prima percezione concorre a completare, precisare, determinare le cognizioni. Secondo il qual principio può dirsi = nihil in intellectu quod non prius in sensu = cioè nulla, riguardo a cose create, conosciute determinatamente, se l'esperienza non si aggiunge, che dal senso interno od esterno dipende; essendo già le cose appre-

se incoativamente per elementare percezione.

21. Intanto l'uno, cioè l'ordine logico, deve all'altro, ordine ontologico, uniformarsi, unificarsi. Se infatti la cognizione e l'idea è l'esemplato del reale, necessariamente quello deve avere il medesimo principio e la medesima distribuzione di questo. Or questo comincia dal reale assoluto e discende al reale derivato ed individuo, dunque quello deve esordire dalla cognizione del reale assoluto, per distendersi alla cognizione del reale creato; ed essendo che la cognizione prima si connette e versa necessariamente sul reale indeterminatamente considerato, ma come reale, concreto, e come indeterminato, infinito, che è Dio; quindi l'ordine logico si unifica coll'ontologico nell'Ente o in Dio. Sì che il *primo* in filosofia sarà giustamente l'Ente o Dio. Egli avrà rispetto ai due ordini reale e ideale: al reale, in quanto che è principio e ragione di tutte le cose, e così sarà il *primo ontologico;* all'ideale, in quanto è la prima elementare cognizione che ha lo spirito umano, onde rendonsi possibili tutte le altre, e così è il *primo psicologico*. « Dio e la creazione, dice il » ch: P. Romano, sono le due prime verità che la celeste parola rivelò ai mortali, e le scrisse in testa al più antico » di tutti i libri. Da Dio creatore cominciano tutte le cose: avrà forse la scienza tutt'altro cominciamento da quello » di tutto il resto degli esseri? O vorremmo stabilire, come gl'ideologi, » una opposizione radicale e una guerra » perpetua tra l'ordine delle idee e quello delle cose? Che le idee, perchè sien » vere, debbano corrispondere alle cose, è ammesso volentieri da tutti. Or » perchè dunque non si dee tale conformità estendere altresì al loro ordine? » Perchè, se le cose nella loro fisica successione sono legate in questa guisa, » non si dee dire lo stesso della loro dipendenza logica? » Vol. 3. p. 11.

22. Adunque la realità è il primo pernio necessario della filosofia; poichè, se la realità non fosse, nemmeno ne sarebbe la conoscenza. Ma se la conoscenza della realità non fosse non avrebbe esistenza la filosofia, che formalmente consiste nella cognizione della realità sotto determinati aspetti: la conoscenza però ne è il secondo pernio, necessario, ma dipendente dal primo. Data la realità diviene possibile la conoscenza della medesima, la quale attuandosi nei suoi generali dà esistenza alla filosofia, e si esplica nel rapporto trovato fra l'ordine reale e il logico. Adunque il nostro principio sarà la cognizione e concetto dell'Essere, e questo sarà anche il nostro punto di partenza. Metodo poi, che la filosofia non riceve ma porta seco, sarà quello di spiegare i fatti logici ed ideali in rapporto al reale, all'ontologico; perciò sarà più che altro metodo sintetico, il quale dell'analitico si servirà in tutte quelle circostanze e verità, che nello scoprimento dipendono dall'osservazione e dall'esperienza e dove la pura contemplazione e deduzione di raziocinio non hanno valore. Per altro siccome, ciò che sarà più ampiamente spiegato altrove, la conoscenza nostra non comincia da un che di chiaro, perfetto ed esplicato, ma dall'iniziale, dal confuso, dall'oscuro, e questo per necessità di condizione dello spirito nostro intelligente, come sopra è accennato; quindi all'esposizione scientifica delle verità che compongono la filosofia nostra vediamo ben fatto premettere una esposizione del primo fatto intellettivo, cioè della percezione o intuito; e sarà questa esposizione siccome il vestibolo della filosofia. E poichè l'ordine ideale segue l'andamento stesso dell'ordine reale, che comincia nel reale assoluto e si distende poi sul reale condizionato; quindi, a meglio comprendere quello col suo primo psicologico, premetterò, ma schematicamente, l'esposizione di questo col suo primo ontologico.

§. 3. *Del primo atto intellettivo*.

23. Iddio è, egli solo è per necessità di natura, è *da Sè*, primo, unico, che propriamente sia Essere. Perciò egli chiamò se stesso = colui che È = « Ego sum, qui sum »; per questo da molti con proprietà è antonomasticamente chiamato l'Ente, l'Essere. Egli è semplice, eterno, immenso, onnipotente, infinito, e però contiene in se ogni perfezione in grado infinito. Coteste perfezioni sono inchiuse in quella essenziale pro-

prietà di essere l'Essere *a sè*: poichè le perfezioni sono realità, ed ogni realità è in Dio. Essendo Dio l'essere essenziale, ogni realità è o Dio, e in Dio; fuor di Dio, indipendentemente da Dio c'è il nulla, la negazione di realità.

Dio, Essere perfettissimo, è intelligente, e per necessità di natura l'unico intelligente. Siccome necessario, è il primo intelligibile, e per necessità di natura l'unico intelligibile. Ciò che prescinde da lui qual essere, o quale principio e ragione di essere, non essendo che il nulla, non è nemmeno direttamente intelligibile. Ogni intelligibile quindi e è esso, e in lui e per lei solamente è intelligibile.

Dio, Essere necessario ed essenzialmente intelligente, è essenzialmente vita ed azione: egli è puro e semplicissimo atto. Egli vive ed opera intendendo sè, egli vive ed opera amando sè e la sua intelligenza, ed essendone riamato; egli vive ed opera ancora attuando le creature e queste intendendo ed amando. Le azioni sue importante possono riguardare o la sua natura, giusta la distinzione che fa la teologia, eppure cose oltre la sua natura. Nel primo caso abbiamo la specificazione della *Trinità*, di cui si occupa esclusivamente la teologia rivelata; nel secondo caso si ha la creazione.

La creazione è il fare per parte di Dio, che, ciò che non esisteva, esista. Nella creazione pertante vi è la communicazione di qualche cosa da Dio alla creatura, (non identità nè emanazione), l'esistanza cioè e la formalità ideale, ond'ella è intelligibile, individuata nella realità positiva della creatura a norma dell'eterno tipo del creatore.

La creatura esiste ed è per esistenza concedutale da Dio: quanto è ha da Dio per creazione; in conseguenza è limitata; è in Dio; dipendente da lui. Essa rappresenta esteriormente il tipo che è in Dio, e con ciò ella è intelligibile. Alcuna fra le creature è intelligente, ma solo da Dio e limitatamente; che Dio non potrebbe rifare se stesso. Indi ogni creatura è in rapporto con Dio e dipendenza da lui, in quanto egli, col crearla, le communica il suo lume e la rischiara e così la costituisce intelligibile, e intelligente quella che è tale.

La creatura si distingue da Dio specialmente per la sua limitazione. Così può dirsi che la immensità di Dio è quella ove sono le creature, le quali, per la medesima e per la naturale limitazione, fra sè e da lei si distinguono. Però in certo modo può dirsi la immensità di Dio essere lo spazio, giusta la biblica espressione « in ipso vivimus movemur et sumus » e giusta ciò che la Chiesa dice nell'Uffizio della Trinità « ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia ». Se infatti la creatura fosse altrove che in Dio per la immensità di lui, sarebbe fuor di Dio, sarebbe indipendente da Dio, sarebbe facilmente Dio. Per la continuità, che è eternità, Dio è diverso dalla creatura, la quale è contigua solamente. Niuna successione pertanto è in Dio, nella creatura vi è. L'eternità di Dio è la ragione della durata. L'eternità e l'immensità sono realità in Dio; indi anche lo spazio e la durata acquistano respettivamente alla creatura una realità, quante volte si riportino, si connettano, si subordinino e dipendano da quelle due prime: nulla sono spazio e durata, fuorchè puro rappresentazioni ideali, se si prescinde da cotesta origine sublime. Anzi se di là non fannosi discendere, oltrechè rimangono privi di realità, fanno sparire gli esseri creati e i modi precipui, onde la maggior parte di essi ci sono noti.

La rivelazione insegna come non può essere diversamente da ciò che è nelle opere interne di Dio: perchè appunto nella natura sua tutto è necessario: e questo lo dice anche la ragione. Ma quanto alle opere esterne alla natura sua è libero, e però dà loro quell'ordine e disposizione che gli piace. Ecco onde tante leggi riguardo alla creazione e tanti ordini di cose. Perchè poi l'ordine morale della creazione esprime strettamente l'ordine interno di Dio, perciò, avendo con lui peculiarissime attinenze, la legge morale non è, come le fisiche, cangiabile nemmeno possibilmente.

Dio, purissimo atto, è sempre in vita: però sempre opera e per parte sua sempre crea; ma per altre le creature non sono sempre, perchè appunto quali creature, dovendo avere un cominciamento di esistenza, oppongono un ostacolo insuperabile alla stessa onnipotenza

divina, che è impotente a farle eterne siccome eterna è ella stessa.

Dio, che crea le cose, le fa secondo un esemplare che è in lui da eterno e che è una stessa cosa con lui. È cotesto esemplare l'archetipo o tipo primo delle cose stesse, senza il quale nè essere, nè conoscere esse si potrebbero. Cotesti tipi, che sono realmente in Dio, da Dio sono rifatti estrinsecamente alla sua natura, cioè individuati nelle creature.

La creazione, produzione della creatura per parte di Dio, implica uno strettissimo nesso di dipendenza di quella da questo; dimanierchè nè essere, nè conoscere ella può, nè essere conoscibile, o conosciuta senza di lui.

La creatura è da Dio: tutto ciò che ha è da lui; senza lui nè sarebbe, nè persevererebbe ad essere; e siccome l'esistere in principiare e continuare, così l'operare in essa è da lui in cominciare e proseguire. Laonde le creature, che sono intelligenti, da lui cominciano i loro atti di intelligenza e li proseguono, in quanto egli è l'unica vera prima luce sostanziale, che rischiara e illumina la mente e fa che possa conoscere e apprenda, secondo l'espressione sacra del Vangelista « lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum », formandone così l'intelligenza; ed è ancora l'oggetto, che, lucido per natura ed illustrando tutti gli altri, mostra sè a conoscere a lei, ed in sè le mostra tutti gli altri che da lui ed in lui acquistano ogni realità, intelligibilità. Se la intelligibilità e la intelligenza finita fosse altrimenti, la creatura crearebbe e sarebbe indipendente da Dio; poichè produrrebbe un atto senza lui, fuori di lui.

24. La filosofia, che viene costituita dalla cognizione dell'essere nelle sue più generali verità, necessariamente poggia sopra l'essere stesso, in quanto è in rapporto colla nostra intelligenza. Or sebbene, nel dare sviluppo alle teorie filosofiche, ci dobbiamo prefiggere di conoscere il rapporto stesso esplicato, quale si trova di fatto, raccogliendone e formolandone quelle verità che ne sono generate; pure, a dare buon fondamento ed avviamento alle teorie medesime, processo legittimo è, ordine e metodo ragionevole vuole, che ove comincia il fatto del rapporto, ivi l'esame e le teorie sul medesimo abbiano cominciamento, per vedere poscia lo sviluppo che ha acquistato. Or che cosa ci presenta per primo dato il rapporto del nostro spirito coll'essere? A non pronunziare contradizioni dobbiamo dire, che lo spirito umano nel primo istante di rapporto coll'essere fu passivo, e che quindi, rispetto allo spirito stesso, questo primo istante di rapporto essendo oscurissimo, non essendosene ancora lo spirito appropriato niente, nulla ne può determinare per asserzione di esperienza.

Legittima conchiusione di ragione però, che ora in stato di esplicamento ed esercizio della medesima pronunziamo sulla necessità dello stato primitivo di rapporto e che ci fa vedere come la cosa non poteva essere diversamente, ci costringe a dire che la intelligenza umana nel primo atto del suo esercizio dovè essere posta in rapporto coll'essere con vedere appunto l'essere, ma indeterminatamente, genericamente; col vedere qualche cosa, la realità senza individuazione. Egli è infatti incontrastabile, che ogni mente umana nell'attuazione sua all'intendere, all'apprendere, al percepire, (mi si permettano qui benignamente queste espressioni, forse non assai precise, a significare il primo esercizio di sue forze) necessariamente dovrà esercitarsi su qualche cosa, e quindi intendere, apprendere, percepire qualchecosa di reale; poichè il nulla non si intende, nè sul nulla si dà azione. Egli è evidente, che dovrà allo spirito presentarsi qualchecosa; dappoichè il nulla, che non è, non può farsi presente. Ma questo farsegli presente qualchecosa non produrrà in lui in tale circostanza se non una cognizione oscura; sarà cioè una cognizione, in cui saranno in esercizio tutte le sue facoltà bensì, se vuoisi, ma tutte insieme, senza ordine e distinzione, senza che alcuna abbia preso ancora un carattere proprio e deciso, perchè egli in tale contingenza è in stato di passività e di necessità.

25. Il fatto onde lo spirito, avendo presente e posto in rapporto colla realità, acquista il primo *pensiero* (si intenda questo vocabolo nel significato più esteso) si chiama da alcuni *percezione*, quasi

prendimente, perchè lo spirito prende qualchecosa, cioè la notizia del reale: da altri *concezione*, in quanto avendo presente e vedendo l'essere ne concepisce il pensiero: da altri *intuito* e da altri *visione ideale*, in quanto appunto la mente vede l'oggetto che le è presentato, senzachè ne pronunzi giudizio. L'esisteoza poi di questa visione solo dallo scettico potrà mettersi in dubbio, non da chi sanamente ragioni. Chè necessariamente nello spirito deve cominciare una qualche volta l'attuazione delle sue potenze intellettive, e queste non possono essere esercitate se non in rapporto al loro oggetto reale; rapporto, che in quel primo atto non può consistere se non nel vedere in qualche modo, ma genericamente, il reale stesso. Laonde si potrà domandare solamente quali sieno le determinazioni di cotesto fatto? A che si risponde: che essendo appunto il fatto primo dello spirito, fatto che ha esistenza avanti sia esercitata la riflessione, non può assegnarsene determinazione e specificazione alcuna; ma che anzi deve dirsi generale, indeterminate, oscuro. Per la qual cosa la retta ragione ci detta e ci induce a riconoscere, che il primo oggetto, il quale in tal caso allo spirito si presenta, non è un qualche fatto limitato ed individuo, ma l'Essere assoluto, illimitato, il fonte di ogni essere. Infatti senza lui nessun altro potrebbe nè essere, nè presentarsi allo spirito ad essere veduto: lo spirito stesso non potrebbe vedere, se Egli, il quale *è la luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo*, col presentarglisi non l'attuasse e non lo rendesse veggente. Quindi per lui solo in quella guisa che ogni essere diviene intelligibile, così per lui sole intelligenti divengone quelli che di cotesta proprietà debbone essere forniti. Pare dunque naturale e necessarie che primo oggetto ad essere veduto debba essere quello, che della visibilità e visione è il vero principio e cagione. Finalmente quell'essere la prima visione incoata, non compiuta e riflessa, indeterminata, generica, incircoscritta, au qualunque oggetto pure vogliasi dire che abbia luogo di fatto, la fa apprendere universale, illimitata, infinita, dei quali due attributi sole ne è fornito e ne è fonte l'Essere infinito. « L'uomo, dice il P. » Romano, che contempla la natura e ne » ammira il magistero, la fecondità, la » bellezza; che medita sopra sè stesso » e comprende la dignità, di sua condi- » zione, l'altezza del suo destino, tro- » verà nella sua mente un concetto, » un idea più antica di qualunque arti- » fiziato ragionamento e più profonda- » mente scolpita di qualsivoglia altra no- » tizia, l'idea di Dio, autore di tutte le » cose. Prima dell'uomo e della natura » era Dio, eterno, perfettissimo, im- » mutabile, infinito, e pria che cono- » scessimo noi stessi e le cose di fuori » il lume di Dio ci ha già prevenuti sul » primo entrare in questa vita mortale. » Senza di esso tutto è cieco, dubbioso, » inesplicabile ».

Esso Ente poi ci si presenta, quantunque confusamente, in quanto creatore. Poichè la nozione di creazione è certissimamente in noi, e questa, che implicata si trova fin nei primissimi atti nostri intellettivi, non è somministrata nè procede, come altrove sarà più amplamente esposto, dalla nozione di Dio, e dalla nozione delle cose create: come spiegarne l'esistenza in noi adunque se non col dirla primitiva, se non con dire che l'Essere nel presentarcisi ad attuare la nostra intelligenza ci si fa vedere, in confuso per le condizioni nostre in quell'istante, siccome creatore in atto? In tal guisa il primo atto intellettivo presenta il complesso di tutta la realità e contiene il germe di tutta la cognizione, che rimane esplicata poi per la riflessione. Il senso comune, la tradizione, la storia e l'autorità divina, se bene si esamineranno, le troveremo conformi a questa dottrina, che il primo oggetto del nostro pensiere è l'Essere, e Dio. Comunemente infatti la teologia insegna la idea di Dio essere innata e primitiva, e lo prova coi varii argomenti scritturali, dei S. Padri, dei filosofi e della ragione, siccome potrebbe riscontrarsi in Tournely, Berti, Iuenin ed altri al proprio luogo, dove trattano di questa materia e dove fanno figurare ampiamente i padri più celebri greci e latini. E questa idea innata di Dio che cosa vuol dire nel fondo suo se non ciò che noi esprimiamo colla nostra teoria? Si aggiungano a tutto questo

le dottrine professate dai filosofi di maggior polso o antichi, come Platone e assai dei suoi seguaci e molti degli scolastici, o moderni come Vico, Gerdil, Malebranche, Fénélon; e si vedrà che la proposizione del *senso comune della tradizione della storia* ec. non è stata posta senza fondamento.

26. Prima di partire da questa materia sembra giusto che due difficoltà si sciolgano, le quali potrebbero essere proposte e che, quantunque debolissime, per alcuni, potrebbero avere l'apparenza di invincibili.

Potrebbe dunque obbiettarsi, primo; che il nostro sistema sarebbe bello, se, siccome appariscente, fosse altrettanto buono e sodo. Ma poichè non si fonda altro che su' un' arditissimo ed inaudito dommatismo, e col porre per dato certo e punto di partenza ciò che può e deve essere oggetto di questione, Dio, la creazione, il *me*, che Dio e la creazione intende, si tronca ogni motivo di ricerche e si taglia d'un sol colpo ogni nodo; quindi, oltrecchè tutta la filosofia da noi si ravvolge in una petizione di principio e in un circolo vizioso, in fin fine da noi non se le dà altro sostegno che mobilissima arena.

Dunque, io riprendo, il sistema nostro è inammissibile perchè dommatico o troppo dommatico. E sia così: ma pure non ammetto per dato primo e positivo che un vero solo, universalissimo, da cui possano per legittima esplicazione cavarsi fuora tutti i veri; e questo vero è la percezione *di Dio che crea*. Troppo dommatici dunque non siamo; sibbene dommatici, ma del dommatismo legittimo, che le sue teorie posa sopra un vero primitivo, il quale seco porta il carattere dell'evidenza. E a chi non comparisce cotesto carattere nel nostro principio, specialmente dopo gli amminicoli onde abbiamo procurato di farlo meglio risaltare (altrove aggiungeremo qualchecosa di più) noi non vogliamo contestare il diritto di ripugnare all'altrui retto sentire e rimanersi nella propria qualonque siasi opinione. Daltronde noi cominciamo col dommatismo ragionevole; dappoichè chi vorrà mai cominciare una scienza collo scetticismo, col dubio, o col principio cartesiano? Ed anche volendolo il potrebbe alcuno? E non sono tutti, anche gli stessi scettici se pure se ne denno, non sono dommatici almeno nelle mosse? Non abbiamo dunque noi fatto ciò che debbono fare e fanno necessariamente tutti gli uomini e tutti i filosofi? Chi ragiona infatti, discute, obbietta e fa difficoltà, dà opera alla scienza, non ammette di fatto e di necessità non crede forse, almeno istintivamente, di esistere, egli ne' suoi atti intellettuali, colle sue cognizioni, e gli obbietti loro? Neghi alcuna di queste cose e vedrà se non annienta tutto. Noi dunque nel nostro sistema abbiamo fatto ciò che fanno quelli stessi che ci oppongono questa difficoltà; abbiamo cioè ammessa, quale punto certo di partenza e verità prima in filosofia, una realità, un soggetto che la conosca, e una conoscenza reale di quella; onde, cercando qual ordine questo tre cose abbiano fra loro e spiegandolo, dar soluzione ai più importanti problemi filosofici; perchè fare diversamente sarebbe stato impossibile. Nè ardito adunque è il dommatismo da cui moviamo; nè in circolo vizioso si ravvolge il nostro sistema che ha solo scopo, qual deve avere ogni sana filosofia, di fare apprendere con maggiore risalto le verità primitive, di rischiarare le oscure e determinare le indeterminate che in quelle sono contenute o ne discendono, e di vedere fra tutte i nessi e i rapporti; nè posa sopra mobile arena, se intende piuttosto a partire dal più sodo che possa avere la scienza, la cognizione iniziale della realità assoluta, che, come d'ogni altra realità è causa, così è il principio e la ragione d'ogni cognizione esplicata. Muovere da altra parte, come si potrebbe, al meno male ci mette in necessità di fare un cammino due volte.

27. In secondo luogo potrebbe opporsi che questo sistema o contiene espresso, o almeno ha molta affinità col panteismo reale, razionalistico, o logico. Poichè, se l'essere intelligente creato intanto è intelligente in quanto la luce divina lo illumina ed intende le cose in quanto le vede nella visione con cui vede Dio, già egli, come intelligente, non si diversifica dalla luce divina che è Dio, nè le cose potranno mai separarsi dalla luce divina e da Dio stesso, da cui e per cui

sono e sono conosciute: non è questo un panteismo chiaro e lampante?

Rispondo prima di tutto che di panteismo allora dovrebbesi accusare e S. Giovanni, il quale, con una generalissima proposizione avente per primo, giusta i canoni di ogni più saggia esegesi, il senso letterale, dice « lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum » parlando del Verbo-Sapienza del Padre: e S. Agostino, che nel lib. 8. — de civit. Dei — chiama Dio stesso « rerum creatarum effector, et lumen cognoscendarum »; e nel libro 11. dice « quia natura nostra, et esset, habet Deum auctorem, proculdubio, ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem »; e altrove « Deus fecit mentem hominis rationalem, quae posset capere lumen ejus; praesens adest (imperitis) quantum capere possunt lumen rationis aeternae » (Retract. 1. c. 4.): e tanti altri che si sono espressi nel medesimo senso. In secondo luogo rispondo, che non è mica vero che contenga panteismo questo sistema, nè che gli sia affine, nè che vi conduca, quante volte retto si ragioni sui suoi principi. Infatti, panteismo è l'accomunazione della creatura con Dio, in una parola, l'identificazione di Dio con qualche cosa qualunque che non è Dio. Or nel nostro sistema questa identificazione non si stabilisce. Poichè, sebbene da noi si dica che l'uomo intanto intende, in quanto la luce divina lo illumina e lo attua alla intelligenza; che le cose conosce in quanto da una luce divina sono illustrate e rendute conoscibili; che le vede genericamente nella visione prima per la quale intuisce la realità in genere, specificatamente poi le conosce in quanto, sempre illustrato dalla luce divina egli e le cose e aiutato dall'esperienza o dal raziocinio, per riflessione distingue le une dalle altre; mai nè in teoria nè in fatto da noi si identifica una cosa coll'altra. E Dio, essere sostanziale, colla luce sua in lui necessaria, per cui è intelligente e intelligibile e per cui può rendere intelligibili tutte le sue creature, è una cosa; le creature fatte per la onnipotenza divina, intelligibili, e, le dotate di tale proprietà, intelligenti per una illuminazione che le attua a queste proprietà, per le quali nella natura loro sono solamente in potenza, sono un'altra cosa. La condizione della intelligibilità le cose create la portano seco nella creazione, in quanto, fatte da Dio a somiglianza dei tipi suoi eterni, per cotesta e fin che s'estende cotesta simiglianza sono intelligibili, e da questi tipi, identici con Dio, sono illustrate ad essere intese. Parimente portano seco da creazione la condizione di intelligenza quegli esseri creati che ne sono forniti, in quanto, e rispondono precisamente ai tipi divini di esseri intelligenti, e nell'atto di essere creati ricevono una luce illuminante (certo dal creatore) giusta quello del Salmo « signatum est super nos lumen vultus tui Domine », per la quale in atto prima veggono lei, che visibilissima per sua natura è ad un tempo principio e termine della visione, poi veggono le altre cose, già visibili in sè per la luce che le illustra. Ed in quel modo che le creature, per intenderle reali ed esistenti, le dobbiamo subordinare al creatore che le fa e le conserva realmente e positivamente; così per intenderle intelligenti o intelligibili le dobbiamo ordinare a lui, che, nell'atto onde le crea, le fà tali ancora per quel lume, per cui, illustrandole, le rende intelligibili tutte, e di più rende intelligenti quelle, che egli vuol tali. Ma noi non abbiamo mai inteso di dire, non abbiamo mai detto, non diremo mai (e ciò si noti bene per còrre con precisione il significato di quanto potremo scrivere in avvenire su questo proposito, acciocchè non si prenda motivo di proporre nuovamente queste difficoltà forse da qualche espressione, che si potrebbe volere intendere meno giustamente) che la luce sia il medesimo con la cosa illuminata; che i tipi divini siano identici colle cose, loro esemplati; che Dio nella cognizione o nella sostanzialità sia identico colle creature, o queste con Dio nella cognizione o nella realità. Le creature hanno bisogno di Dio e del suo lume per essere, per essere conoscibili e, le intelligenti, per conoscere; in quella guisa appunto, direbbe S. Agostino, che un corpo per essere veduto sensibilmente ha bisogno della luce, e bisogno ne ha colui, che la sua facoltà visiva vuole esercitare, per attuarla; ma la luce non è il corpo che per lei si vede, non è la facoltà visiva che per lei si attua; le pari mo-

do Dio e il suo lume non sono gli intelligenti e intelligibili creati. E finchè non sarà fatta questa identificazione dell'uno cogli altri e nella realtà, e nella cognizione, sebbene l'uno sia in rapporto e i secondi in necessaria dipendenza dall'altro per la loro attuazione, non si avrà mai panteismo. « Et terra, dice S. Agost. » lib. 2. Soliloq. c. 6, visibilis, et lux: » sed terra nisi luce illustrata videri non » potest. Ergo et quae in disciplinis tra» duntur..... credendum est non posse » intelligi nisi ab alio quasi suo sole il» lustrentur. Ergo quoniam in hoc sole » tria licet animadvertere, quod est, » quod fulget, quod illuminat; ita in illo » secretissimo Deo, quem vis intelligere, » tria quaedam sunt, quod est, quod in» telligitur, quod caetera facit intelligi ». E qui facciasi luogo anche ad un'altra ragione. Non è mica panteismo accomunare in una qualche idea parzialmente il reale assoluto col reale creato; ma solamente è vero panteismo quando si professa o l'identità della sostanza fra i due reali, o l'identità della cognizione; ovvero tale idea si stabilisce in cui i due reali si identificano, o le cognizioni loro. Altrimenti non vi sarebbe nessun filosofo che non fosse panteista, su tutti, anche i più opposti al nostro sistema, anche i più schivi, anche i più paurosi di questo mostro che però per alcuni diviene un fantasma, applicano la nozione astrattissima di sostanza, per esempio, di causa, di ente, di esistere, e a Dio e alle creature egualmente, la nozione di buono, di bello, di vero etc. Ora non sono panteisti, perchè sebbene, giusta la natura intrinseca di queste nozioni e la forma onde se le rappresentano, vedano che sono applicabili egualmente a Dio e alle creature, (si rifletta qui che noi parliamo nel senso della dottrina dei così detti psicologi, o sensisti, o sperimentalisti, o, per dire in una parola, di coloro che, non ammettendo il nostro sistema, pensano le nozioni universali delle quali trattano nella loro *ideologia* siano formate dallo spirito per astrazione o per modi simili subbiettivi detti da loro *universalizzazione*) pure trovano e in esse e fuor d'esse tanto da distinguere ancora Dio e la creatura, se non altro con dire l'una sostanza finita, l'altro sostanza infinita; al che l'applicazione di un universale ideale a più cose diverse, nè la communicazione produce delle sostanze loro, e nemmeno la identità costituisce delle loro nozioni speciali, e però non panteismo. Or noi diciamo e professiamo che Dio, sostanza infinita, assoluta, crea e fa essere le sostanze finite e contingenti e le sostiene, ma loro non si immedesima: che egli intelligente, intelligibile assoluto, fa intelligenti alcune, intelligibili tutte le sue creature, in quanto, creandole a norma de' suoi archetipi, fa che loro rispondano nella realtà, e così le illumina (essendo i suoi tipi una cosa con lui, luce sostanziale e intelligibile per essenza) ad essere intese, ed attua all'intelligenza quelle che vuol tali in quel lume che le illumina e le attua, presentandosi loro e però facendosi genericamente intendere da loro ed in sè facendo loro intendere, ma confusamente, quanto alla scienza e cognizione dell'ordine naturale è necessario. Dietro questa primitiva attuazione comincia la sua cognizione riflessa la mente, che movendo dall'infimo grado e sempre assistita dalla prima attuazione va sempre più allargandosi e distendendosi; e quindi da ciò che più prossimamente la ferisce e la eccita va a ciò che, quasi arcano, è in quello contenuto, l'universale cioè, riconoscendole nel possibile che era in Dio e comunicato primamente le fu da lui nell'intuito ed ora trova attuato negli individui della creazione, da quelli poi passando al resto della scienza. Dov'è qui il panteismo?

Mi sono disteso alquanto su questo punto ed ho portato ancora passi scritturali, perchè, sebbene la scienza teologica colla filosofica non debbasi confondere, pure è un fatto che questa non ha fondato valore se non rapporto a quella, e che dovrebbesi ormai intendere che questa ha dipendenza da quella, perfezione di ogni scienza, e ne è siccome il pronao; delle quali importanto è cosa ottima notare e vedere le scambievoli relazioni e accordi.

28. Chiudo questo paragrafo assai lungo con un pezzo del ch. Maret, il quale in poche parole epiloga ciò che abbiamo detto, e ciò che saremo per dire in tutto il nostro corso a tenore del nostro sistema. « Noi portiamo nell'intimo della no-

» stra coscienza un' idea di perfezione
» sovrana e di infinità, che ne fa uscire
» da noi stessi e dal mondo, che ci in-
» nalza all' essere veramente perfetto,
» infinito, causa sovrana, creatore del
» mondo..... La materia ci apparisce
» come dipendente e subordinata, non
» è dunque l' essere necessario assoluto,
» infinito..... Ciò può dirsi egualmente
» dell' *io*, e dello spirito finito..... È
» necessario adunque attribuire queste
» perfezioni al principio che si mostra
» superiore al mondo, che muove e in-
» forma la materia, e rivela le idee allo
» spirito. Chi dice infinito, dice l' essere
» per sè stesso, l'essere per eccellenza:
» una unità, una semplicità, una immu-
» tabilità perfetta, una perfezione sovra-
» na, l'essere senza limite. *Io sono*, ec-
» co come si è definito da se medesimo,
» *Egli è;* se noi intendiamo bene questa
» parola è tutto quanto possiamo dire di
» più sublime dell' essere degli esseri.

» Ma l' unità non può essere identica
» colla moltiplicità, la semplicità colla
» divisibilità, la perfezione con l' imper-
» fezione, l' infinito col finito. I caratteri
» del finito sono i caratteri del mondo,
» l' infinito è dunque distinto dal mondo.
» Se egli è distinto dal mondo vi è tra
» Dio e il mondo una distanza infinita; e
» però l' infinito non può aver bisogno
» del mondo. Se non può aver bisogno
» del mondo, il mondo non è necessario:
» se non è necessario è creato, e creato
» liberamente.

» L' idea di creazione implica la realiz-
» zazione di ciò che non esisteva dappri-
» ma. Il mondo non è creato con una
» materia preesistente; poichè questa
» materia sarebbe eterna e necessaria,
» per conseguenza infinita. Or due infi-
» niti non possono esistere. Il mondo
» non è creato dalla stessa sostanza di
» Dio; Dio non può passare nel mondo,
» perchè l'infinito è perfettamente sem-
» plice, indivisibile, inalterabile. L' on-
» nipotenza, che appartiene all' infinito,
» deve renderlo capace di trarre il mon-
» do dal nulla. Un infinito fecondo è in-
» finitamente al di sopra di un infinito
» sterile. Dunque l'infinito deve essere
» capace di far esistere ciò che non esi-
» steva da prima. Il dogma della crea-
» zione dunque è basato non sull' idea
» del nulla, ma su quella della potenza
» infinita di Dio. Il modo della produzio-
» ne degli esseri resterà sempre celato
» alle intelligenze finite. Per penetrare
» questo mistero, per comprendere il
» rapporto del finito e dell' infinito biso-
» gnerebbe comprendere e abbracciere
» i due termini. Or come mai lo spirito
» finito potrà comprendere l' infinito?
» Imperlanto non troviamo noi in noi
» un' immagine dell' incommunicabile at-
» tributo che rende creatore l' infinito?
» Io voglio, la mia volontà determina de-
» gli atti che non esisterebbero senza di
» essa. Io voglio parlare e parlo. Senza
» dubio colle mie volizioni non ho crea-
» to che delle modificazioni; ma non mi
» è egli dato di concepire che una vo-
» lontà e una potenza infinita possano
» creare le sostanze elleno stesse? Dio
» vede che egli può esprimere al di fuori
» d' una infinità di maniere, in un' infini-
» tà di gradi le sue divine perfezioni, e
» la sua potenza può fare tutto ciò che la
» sua intelligenza concepisce...... Egli
» realizza esteriormente l' estensione che
» concepisce, e dà vita all' universo ma-
» teriale: egli anima, se così può dirsi,
» qualcuno de' suoi pensieri, dà loro la
» coscienza di sè stessi, e produce gli
» spiriti, il mondo intellettuale. Egli sta-
» bilisce fuori di lui il mondo, tutti gli
» esseri che vi ripone, tutti i rapporti
» che uniscono questi esseri, concepiti
» ab eterno nella sua intelligenza. Tutti
» gli esseri esistono dunque le tipi vi-
» venti nel divino pensiero. Il mondo è
» dunque come uno specchio viventa ove
» vanno a riflettersi le idee, le volontà,
» le perfezioni infinite di Dio.

» Il più importante dei corollari che
» si possono dedurre da questi principii
» è, che esistono due sostanze infinita-
» mente distinte........, la sostanza
» creata e la sostanza increata, il finito
» e l' infinito: l' uno vien dall' altro, ma
» l' uno non è l' altro. Egli è ancor ma-
» nifesto, che l' infinito possiede tutte
» le perfezioni ad un grado infinito, che
» tutta la realità dell' essere è in lui.
» Per conseguenza ricusargli l' intelli-
» genza, la libertà, la personalità, una
» vita propria, è un affermare e ne-
» gare nello stesso tempo l' infinito.
» La creazione tutta intiera viene a rie-

» pilogarsi nell'uomo: l'uomo è un mi-
» crocosmo; in lui trovansi unite le due
» sostanze che lo compongono, lo spiri-
» to e la materia. Per il corpo l'uomo
» appartiene al mondo inferiore: per lo
» spirito egli è l'immagine di Dio; capa-
» ce di conoscerlo, di essergli unito, di
» godere di lui. Quando la verità divina
» si riflette nell'intelligenza umana, e
» quando l'amor dell'uomo si attacca al
» bene infinito, l'uomo è perfetto.

» L'intelligenza che è tutta la dignità
» dell'uomo, non è altro che una ca-
» pacità di ricevere e di conservare la
» luce divina. Le idee, che sono que-
» sta luce divina, vestono caratteri pro-
» pri alla stessa ragione divina. Une,
» assolute, necessarie, immutabili, le
» stesse in tutti i tempi, in tutti i luo-
» ghi, per tutti gli uomini, si mostra-
» no infinitamente superiori ai sensi, al-
» l'esperienza, ed all'io umano. Esse
» non possono provenire dai sensi, dal-
» l'esperienza, dall'io umano: poichè
» non si dedurrà mai l'universale dal
» particolare, il necessario dal contin-
» gente, l'immutabile dal variabile,
» l'assoluto dal relativo, l'infinito dal
» finito. Queste idee esistono dunque in-
» dipendentemente dalla nostra ragio-
» ne individuale; esse sussisterebbero
» quand'anche non vi fosse intelligenza
» umana atta a comprenderle. Noi siamo
» dunque costretti a riferirle all'intelli-
» genza divina medesima, ove sussisto-
» no sempre e sono perfettamente inte-
» se, giusta l'espressione di Bossuet.
» Ma poichè noi partecipiamo alle idee,
» senza operarle, ne segue, che le ri-
» ceviamo, che ci sono date; ne segue
» che le idee sono una vera rivelazione.
» E siccome nella nostra condizione ter-
» restre queste idee non esistono per il
» nostro spirito, che fintantochè noi ne
» possediamo l'espressione; chè un'idea
» innominata è per noi come se essa non
» fosse, ne segue ancora che la parola
» ci viene data colle idee, ch'ella è ri-
» velata come esse. Così l'origine del
» pensiero umano è una rivelazione ad
» un tempo interna ed esterna. Il Verbo
» divino, la parola sostanziale, manife-
» stata nel verbo e parola umana, illu-
» mina ogni uomo che venga al mondo;
» la nostra intelligenza si accende al fuo-
» co eterno della luce e della vita ».
(Saggio sul Panteismo C. 7.)

29. Attuato lo spirito per la visione prima, ideale dell'Essere, entra la riflessione, la quale, per la parola, siccome ritrova nell'esame di esso Essere le nozioni generali metafisiche e i principi di tutte le verità universali, così lo spirito stesso per la riflessione, fatto caso e coadiuvato dall'esperienza, esplica poi, sviluppa, o conferma tutti gli altri veri che la natura, l'anima, o Dio riguardano. Quindi noi, veduta l'esistenza del primo fatto dello spirito, che ci dà fondamento agli atti della riflessione, passiamo ora a trovare i primi risultati di questa, *Ontologia;* onde procedendo a riconoscere le forze nostre in quanto esseri intelligenti e pensanti, *Antropologia;* e le regole che quelle governano, *Logica;* esporre poscia le verità individue e speciali che riguardano Dio, *Teologia naturale*, o il mondo, *Cosmologia*, o l'anima, *Psicologia;* per compire il presente compendio filosofico con ciò che è il fine della filosofia, l'esposizione delle teorie che il perfezionamento nostro operano, a lui ci indirizzano e conducono, *Etica*, o al diletto *Estetica;* esaurendo in tal guisa la metafisica, la logica e la morale a tenore della divisione della filosofia data sopra, considerando la filosofia stessa sotto tutti i suoi aspetti e lati veri, e comprendendone precisamente tutto e solo il suo obbietto.

METAFISICA

Metafisica nel suo significato etimologico è = trattato delle cose dopo, oltre, o sopra la fisica =: realmente è stata adottata a significare = il discorso delle cose incorporee =, cioè, o di qualche cosa considerata per le più generali sue verità, onde fu Ontologia, o Cosmologia, ovvero degli spiriti, che fu chiamata in tal caso dagli scolastici *Pneumatologia*, onde fu Teologia naturale, o Psicologia.

SEZIONE SECONDA

ONTOLOGIA

1. *Ontologia* dai due vocaboli greci *ontos logos*, vuol dire = discorso del-

l'Ente =. Esso si occupa delle verità riguardanti l'Essere in generale, e però delle universali nozioni e rapporti. L'*essere* poi può considerarsi come una nozione che entra nell'idea di qualunque cosa, o come l'Essere sostanziale assoluto, l'Ente reale, infinito, principio e causa di ogni cosa. Nel primo senso esprimerà più precisamente ciò che tutti intendono col vocabolo Ontologia, cioè l'esposizione delle teorie sui principi e nozioni le più universali; nel secondo modo più propriamente esprimerà ciò che chiamasi la *teologia naturale*. Sebbene non è mica vero che inteso anche nel primo senso non ci conduca e riporti all'Ente assoluto, necessario, primo. Conciossiacosachè, inteso nel primo senso, ci dice la ragione e quasi la radice e forma delle idee generali e in certo modo le esprime tutte. Ora è innegabile che le idee universali hanno le proprietà di essere indeterminate, infinite, e di essere indeterminatamente partecipabili ad indefiniti individui. Or come ciò se non avessero un fondo a cui si riportano, anzi come esisterebbero esse senza un reale che le contenesse e ne fosse il reale principio, senza un concreto, un'oggetto da cui dipartissero e di cui fossero l'espressione; un concreto cioè che essendo illimitato, e contenendo in se ogni realità, renda quelle possibili, espressioni della realità, illimitate, infinite, communicabili a tutti gli individui e a tutti i finiti? Questo fondo o principio non può essere altro che l'Essere assoluto, sostanziale, infinito, che contiene in sè tutte la realità, e dalla cui pienezza inesausta procede ogni realità che negli individui creati si trova; il quale appunto nella sua infinità, illimitazione, è il principio e la ragione delle idee generali, illimitate, infinite, infinitamente communicabili. Laonde la ontologia che tratta di queste ha sempre per fondamento la realità e a questa in ultimo si riporta nell'esposizione delle sue teorie, questa esprime nelle sue idee e universalissimi principi, sì che in quel modo che somministra ed espone i principi di tutte le altre parti della filosofia, con maggiore precisione può dirsi il vestibolo della teologia naturale, anzi una teologia naturale generale.

§. 1 *Dell'Ente*.

2. Ciò che immediatamente ferisce lo spirito, allorchè nell'esplicarsi prende a soggetto di riflessione il primo suo fatto di percezione, è quel che di vago, indeterminato, generale, da lui trovato nel fondo della sua prima visione, e che trovato in essa reale è costretto a lasciare e a riconoscere reale. Indi primo oggetto che trova esplicito nella sua riflessione vedesi costretto doverlo chiamare *Ente*, quasi quello che contiene, dà, rappresenta ed esprime tutta la realità; in conformità appunto di quello fu chiamato sempre e riconosciuto in tutte le lingue, presso tutti gli uomini e presso Dio stesso, che ad esprimersi il più adequatamente disse a Mosè « Io sono colui che è »; Io sono l'*Ente*: onde in ogni lingua il sostantivo verbo *essere* che a tutti gli altri verbi dà valore. Pertanto ciò che di esplicito primo si affaccia alla mente umana nel primo atto di sua riflessione e si fa da lei riconoscere tale è la realità, ma illimitata, indeterminata, incircoscritta; e perciò la realità prima, fondamentale, necessaria, assoluta; Iddio insomma primo essere, primo intelligibile, primo intelligente, principio di ogni esistente, di ogni cognizione e della vera filosofia. E di questa dottrina debbono convenire anche i più schivi. Poichè o si dica apertamente il primo atto iniziale intellettivo versare sulla realità assoluta, onde la rileva esplicita per primo risultato la riflessione; o si dica raggirarsi sù un che di universale, o anche sù qualchecosa di individuale, torna sempre le medesima cosa. Infatti nessuno mi vorrà dire mai più, che la cognizione nostra comincia con un atto intellettivo chiaro, circoscritto, riflessivo, determinato; ma invece tutti confesseranno che comincia con un atto oscuro, irriflessivo, e per questo incircoscritto, indeterminato, qualunque pur sia l'oggetto che in certo modo le sta al fondo. Or onde mai quella illimitazione ed indeterminazione dell'atto primo intellettivo e quella, dirò così, generalità, universalità dell'oggetto che vi è in qualche maniera inteso, se non da colui che illimitato, incircoscritto, indeterminato sostanzialmente, è la ragione della illimi-

tatezza, se pure ve n'ha, di altre cose, come sono gli universali e i primi atti intellettivi, ed è il fondamento della conoscibilità, della cognizione di tutto? Da chi mai cotesta illimitazione se non da colui, che, illimitato sostanzialmente, comprende e contiene in se tutti i limitati; ed essendo il principio e la ragione della loro intelligibilità nel presentarli alla mente perchè li intenda, non potendoli fuori e indipendentemente da sè farli intendere (che se fuori o indipendenti da lui si volessero pensare si annienterebbero in quell'atto stesso), quasi li adombra colla propria universalità e illimitazione, lasciando poi che la mente per la riflessione scerna la illimitazione onde sono adombrati dalla limitazione loro naturale, e come limitati li comprenda dopo averli riflessivamente esaminati nelle loro qualità? Intanto però la indeterminazione, onde è adombrato e ravvolto il primo atto intellettivo, è ciò che primo ferisce lo spirito nell'attuarsi alla riflessione sul primo atto intellettivo, e quinci è indotto a cercarne l'oggetto, cui trova subito nel reale assoluto, nell'Ente, ragione dell'illimitazione dell'atto intellettivo e suo oggetto.

3. Ma quanto al vocabolo *ente*, duopo è fare una dichiarazione. Sebbene l'osservazione fatta da Vico, richiamata a vita da altri, fondata sopra l'uso e la economia dei vocaboli usati dai più giudiziosi filosofi, voglia che *Essere* ed *Ente* si usino solamente ad indicare l'Essere sostanziale primo, l'Essere per necessità di natura; siccome *esistere esistente* si usino a significare l'essere sostanziale secondo, le cose che hanno ricevuta la natura da altri, le cose create: e al rigore e precisione tanto grammaticale che filosofica questa dottrina sia la più propria; ciò non ostante per concedere qualche cosa all'uso, che veramente dee rispettarsi quante volte gravissimi errori non ne nascano, avendo l'uso sempre promiscuati i detti vocaboli a significare le cose anzi nominate senza confonderle, a torci forse alla necessità della monotonia o qualche volta al motivo dell'errore e della poca esattezza per i diritti acquistati ormai dall'uso introdotto ed osservato anche dai più assennati filosofi, non ci faremo scrupolo di usare promiscuamente questi vocaboli, quando occorra; mentre vediamo di doverci attenere alla proprietà e precisione più che sia possibile, è di dovere dichiarare in qualche modo qual senso, fra i diversi che può avere, debba avere il vocabolo in una data circostanza.

4. Perlochè *ente* ed *essere* si possono intendere, o in quanto esprimono la realità indeterminata che troviamo nel fondo della nostra prima percezione nel primo atto di nostra riflessione; o in quanto esprimono il reale assoluto, che in sè contiene ed è ragione di ogni reale; o in quanto esprimono qualche reale individuo. Nel primo caso mi daranno la realità, sostanza illimitata che in ultimo si rifonde in Dio, se realità sostanziale, illimitata, in ultimo è Dio; « Deus est ipsum esse per suam essentiam » dice S. Tomm. 1. parte q. 8. art. 1.: nel secondo caso avrò Dio assolutamente e specificamente: nel terzo avrò la creatura; ma in tal circostanza sarà necessario che io l'appropriazione del vocabolo determini con un aggiunto, come sarebbe, *creato*, *finito* ec. intanto anche alla creatura attribuisco *ente* in quanto della realità partecipa, sebbene limitatamente, e la realità non meglio può determinarsi che dicendola *ente*, *essere*, che indica appunto il sostanziale della realità. Dietro tutto questo notiamo per cagione di chiarezza, che allorquando coi detti vocaboli vorremo indicare l'essere sostanziale assoluto useremo della lettera iniziale maiuscola, negli altri casi il carattere minuscolo.

5. In quella guisa che la mente umana nel riflettere sul suo intuito trova primamente l'Ente sostanzialmente reale e illimitato, così è costretta a confessare che, l'Ente è ed è necessariamente; e ciò appunto perchè nell'atto primo intuitivo l'Ente o la realità sostanziale, necessaria, si presenta allo spirito come tale, e facendosi a lui vedere a lui si afferma così = io sono necessariamente = pronunziando di se un giudizio assolutamente identico, analitico, oggettivo al tempo stesso. Da che si scorge la necessaria sua intelligibilità e idealità, la quale nell'Ente stesso è intrinseca e identica con lui, in cui, ideale e reale, intelligibile e reale si confondono

e si identificano; se, nel comprendere sè stesso, egli comprende tutto sè, sostanzialmente sè, perfettamente sè; se in lui non si danno modi diversi di comprendersi, nè rispetti diversi; mentre riguardo all' intelligente creato altramente va la bisogna. Perciocchè sebbene di questo la intelligenza si eserciti sulla intelligibilità dell' Ente, pure finita e limitata essendo la intelligenza di lui e l' atto suo percettivo alla sola realità, esistenza e necessari attributi dell' Ente stesso, nè all' essenza estendendosi, dà luogo nella cognizione che ne ha quest' intelligente creato ad una distinzione fra l' Ente e la cognizione medesima; il che costituisce appunto l' ideale estrinseco dell' Ente, oggetto immediato dell' intuito.

6. Da ciò, e dalla potenza astrattiva della intelligenza umana avviene, che, dietro l' atto di riflessione, si considera o il reale solamente in quanto è in rapporto collo spirito che la sua realità intende, o il reale limitato nella sua sola potenza di realità. Indi nasce la nozione universale di *ente* od *essere*, conosciuta ed ammessa da tutti i filosofi, o da alcuni elevata allo stato di principio fondamentale e punto di partenza in filosofia con inversione di ordine naturale. Poichè se è idea, ed universale, astrattissima, nè il negherebbe alcuno, qualche altra cosa deve averla preceduta, se non altro il soggetto che la ebbe e l'oggetto onde fu formata; per cui questi e non essa dovrebbero essere i punti di partenza.

7. L' atto riflessivo sul primo fatto intuitivo ci dà per primo risultato la realtà dell' Ente senza limitazione e individuazione. Quindi, tutte quelle realità illimitate e perfezioni che si possono pensare, a lui la mente è costretta riferire, siccome a centro; essendo vero che ogni perfezione è realità, e l' Ente è la realità assoluta. Infinito dunque nella realità, egli è infinito nelle perfezioni. E perchè infinito, illimitato, così non ha molteplicità in sè, Egli è sostanzialmente uno, semplice; e in quel modo che è illimitato, così non ammette principio e termine, egli quindi è eterno, e però immutabile; egli perciò è buono; egli è vero; egli è bello; egli è intelligente; egli potente infinitamente; egli è libero; è autonomo, e tutto e puro atto, sempre realtà sostanziale, illimitata, assoluta, necessaria.

8. L' atto riflessivo sul primo fatto intuitivo prima scopre la realtà assoluta, illimitata, generica, l' Ente; e in quella guisa che nell' ordine ontologico l' Ente ha il primato sopra ogni realità; così nell' ordine intellettuale e ideale la notizia di Ente ha il primato sopra tutte le altre nozioni. Questo primato non è già cronologico, così che essa esista prima di tempo delle altre nozioni che l' accompagnano, o colla quale si possono presentare alla mente creata; in quel modo che nell' ordine ontologico la realità non esiste prima degli attributi, e per parte sua non esiste la realità assoluta prima della sua azione, se è pure e semplicissimo atto, ma gli attributi e le azioni esistono identicamente colla e nella realità, nè si pongono se non colla e nella realità: ma è primato logico, in quanto cioè, onde le altre nozioni abbiano valore, si debbono concepire con e nell' Ente, cioè con o nella nozione di Ente, in quel modo che gli attributi e le azioni sono con e nella realità stessa. Indi tutte le nozioni dipendono da quella di Ente, non già sostanzialmente, quasichè ne siano generate, siccome dalla realità non sono generate le azioni nè prodotti gli attributi nella realità stessa coesistenti ed intrinseci; ma logicamente, in quanto per averle duopo è associarle o riferirle direttamente o indirettamente a quella di Ente, cui si riportano o la chiudono necessariamente.

9. E qui parmi opportuno preoccupare una difficoltà, che verrebbe pur mossa quandochesia, onde troncandola con una risposta forse anticipata e quasi togliendola di mezzo, spianarci più facile la strada a quanto dovremo dire in avvenire. Voi, potrebbe opporsi, ci professate che primo oggetto il quale si presenta all' umana intelligenza ad essere inteso è la realità assoluta, illimitata; e dichiarate questa essere Dio stesso: sì che per voi primo oggetto ad essere percepito o intuito è Dio, e primo oggetto che nell' ordine razionale e riflessivo si presenta allo spirito è ancora Dio, principio e ragione, come dell' esistenza, così dell' intelligenza e intelligibilità di tutte le

cose; cui avendo lo spirito necessariamente presente nella visione primitiva siccome principio attuante l'intelligenza, o la riflessione, in un'ordinata filosofia, dovendo trovare e trovando qual primo oggetto su cui esercitarsi, si ha poi di lui una riprova continua in tutte le cognizioni riguardanti tutte le altre cose, alle quali come esso somministra il lume per conoscere (le intelligenti) ed essere conosciute, così da loro egli riceve continua testimonianza di sè. Ma pure di Dio noi non possiamo avere fuorchè una cognizione negativa, in quanto dalle create cose assurgiamo a pensare l'increato, da lui rimovendo ogni limite, senza però intenderlo veramente: e se non vogliamo pronunziare un assurdo ed un'eresia, dobbiamo tenere che non può essere altrimenti. Infatti, conoscere primamente sia intuitivamente, sia riflessivamente Dio, sarebbe conoscere lui assolutamente, direttamente; e poichè egli non si distingue in modo alcuno dalla sua essenza, professare questa dottrina sarebbe professare che Dio si vede o si conosce nella sua essenza. Or è domma religioso che Dio in questa vita niuno nè cogli occhi del corpo, nè col lume dell'intelletto vide mai immediatamente ossia in sè; e che solamente se ne può intendere qualche cosa dalle creature: è domma che l'essenza di Dio non si può vedere nemmeno intellettivamente in questa vita, e che a ciò vi bisogna il lume della gloria; e questo è quanto viene insegnato dalla teologia a capo della quale sta l'Angelico S. Tommaso, che ripete spessissimo questa dottrina; l'esistenza di Dio provarsi solo a posteriori, cioè dalle creature. Dunque la vostra dottrina è falsa ed erronea.

Risposta. Innanzi tutto, io chieggo ai miei avversari, se ammettono che la conoscenza possa dirsi e sia una visione ideale. Io che credo non mi vorranno contradire, se la stessa visione detta corporea non è altro che la cognizione cui lo spirito ha dell'oggetto esteso, colorato, figurato, mediante l'azione di quest'oggetto sugli organi del corpo e di questi sullo spirito che li vivifica e li regge; di guisa che siccome la visione corporea è la presenza del dato corpo all'essere intelligente creato che lo vede e lo conosce mediante gli organi sensorii; così la cognizione dell'essere incorporeo pura e ideale, è la presenza dell'oggetto semplice, incorporeo, allo spirito e la visione ideale ch'esso ne ha mediante le sue facoltà proporzionate in rapporto all'oggetto. Sì che visione è l'una e visione è l'altra; e l'una e l'altra si ha dallo spirito; e l'una e l'altra è cognizione di qualche oggetto, colla differenza, procedente dalla condizione naturale degli oggetti conosciuti e del conoscente, che l'una si fa mediante organi sensorii e facoltà sensitive dello spirito, l'altra si ha per le immediate facoltà superiori dello stesso. Laonde se *vedere Dio*, si intenda degli occhi corporei, io concedo che nè si vegga nè si possa vedere; se si intenda della sua essenza, in quanto nè comprendere nè intendere si possa in questa vita *quid est*, come si esprimerebbe S. Tommaso, concedo ancora che non si vegga nemmeno intellettivamente; se si intenda finalmente conoscere di lui qualche cosa, come sarebbe la sua esistenza, *an est*, ripiglierebbe il citato S. Dottore, (che è propriamente il vedere dell'intelletto), io nego che non si possa vedere, e che non sia mai stato veduto: e lo nego colla teologia comune, la quale professa l'idea di Dio essere innata, la esistenza di Dio dimostrarsi pei tali e tali argomenti, e lo nego anche nel senso degli stessi avversari.

Poichè, in secondo luogo, facendo loro quesito se ammettono che da noi si conosca per qualunque mezzo la esistenza di Dio, sono persuasissimo che risponderanno che sì. Or, poichè il conoscere è vedere in idea l'essere conosciuto, è vedere precisamente lui non un altr'essere; perchè diversamente la cognizione sarebbe di quest'altr'essere non di quello di cui si parla: quindi per questa sola ragione già si può dire noi vedere idealmente, propriamente, immediatamente l'Ente, Dio. Pare poi assai improprio, se non altro, dire, di Dio noi avere solamente una cognizione negativa. Infatti che cosa è la cognizione negativa? potrà aversi una cognizione propriamente negativa? Che se vogliamo attendere alla ragione esplicativa della proposizione; potrà, chiedo, dal creato cavarsi radicalmente la cognizione dell'increato, dal

creatore; dal finito la cognizione dell'infinito? (Non chieggo qui se si potrà avolgere, ma se si potrà cavare radicalmente). Se voi dite creato non inchiudete già creatore; se dite finito non inchiudete infinito? E però la nozione l'avete già, solo vi rimane scevrarla e renderla esplicita. Ove troverete che il negativo è dalla parte del creato, del finito, non dalla parte dell'infinito, dell'increato, nel quale troverete tutto essere infinitamente positivo. Di vero la cognizione, l'idea che voi ne avete, comunque l'abbiate, non è della realità assoluta infinita? Dunque è di tutto il sostanziale positivo; non del negativo.

Or nostra dottrina è, che in ogni atto nostro intellettivo, o questo sia primitivo e iniziale, o questo sia completo e riflessivo, sempre vi è inchiusa e compresa la nozione dell'Ente o Dio; il quale, Ente per essenza, fa essere tutti gli altri enti per partecipazione; ed intelligente, intelligibile per sua necessaria proprietà, fa essere intelligibili tutti gli altri enti ancora per comunicazione del suo lume, e per mezzo di questo fa intelligenti quelli che dotati vuole di cotesta proprietà. E quindi, poichè l'Ente accompagna di fatto ogni cosa, se nulla essere potrebbe senza lui, così ne accompagna ogni relativa nozione; di guisa che questa non si potrebbe avere senza la nozione di quello. Perciò nello esporre gli elementari della scienza, dopo esposto il modo con cui deve dirsi essere stato il fatto primo dello spirito, che nel percepire qualchecosa dovè necessariamente percepire la realità indeterminata e però nel fondo la realità assoluta insieme a qualunque cosa percepiva, ma certo per sè prima di ogni altra cosa che percepiva, trovare appunto anche riflessivamente e conoscere esplicito per primo quello, che, primo in essere e ragione dell'essere delle altre cose, è congiunto alla nozione di qualunque cosa; quello, per cui tutte le nozioni delle altre cose sono possibili; e inteso in sè come primo essere e primo intelligibile necessario che egli è, vedere come per lui e in lui sono intelligibili tutte le altre cose. Ove non si proceda mica per ordine inverso e metodo storto, ma anzi per ordine e metodo naturale. Al quale tanto più deve attendere colui, cui è in animo proporre altrui la verità; in quanto, dopo averla egli appresa ed esaminata per tutti i versi, e conosciuta da tutti i suoi lati, a tenere per quanto è possibile altrui più lontano dall'errore la deve proporre appunto ed esporre nell'ordine nel quale di fatto ella si trova, non in quello onde nel suo sviluppamento in special modo può presentarsi all'intelligenza umana, che può essere benissimo in ordine non naturale, ma, quasi direi, per salto e ordine inverso. Così eliminato, od allontanato l'errore insegnerà la verità in modo che avvezzando chi attende alla dottrina da lui proposta (finchè alcuno può dirsi attendere ad imparare non devesi arrogare il diritto di disputare, ma deve aderire all'insegnamento; solo dopo appresa la verità gli sarà lecito maneggiarla ed intendere a scoprirne tutti i lati, gli aspetti, i rapporti) a conoscere la verità nell'ordine e nella connessione sua naturale, lo eleverà e lo unirà di più alla verità stessa, facendo che e sia più lontano dall'errore, e più sicuramente lo possa combattere, presentandogli quella nel nesso suo e, direi così, organismo più stretto, vero e naturale.

Or tornando a ciò che dicevamo dell'intelligibilità dell'Ente, non diciamo già che egli sia intelligibile per la sua essenza, e che però, intendendo lui, noi intendiamo o comprendiamo la sua essenza; ovvero, come altri si esprimerebbe, che vedendo lui noi vediamo la sua sostanza e che però in certo modo la comprendiamo. No, la cognizione che noi abbiamo di Dio non è dell'essenza: il domma è chiaro; Dio in questa vita nella sua essenza non si vede nemmeno intellettivamente, e noi lo crediamo, ci sottoscriviamo al domma fedelmente: ma diciamo, che vediamo qualche cosa di lui, che abbiamo cognizione della sua esistenza come realità assoluta e de' suoi attributi assoluti; che in una parola ne intendiamo quei caratteri, i quali ce lo fanno apprendere quale la sostanza reale, assoluta, prima, causa delle altre sostanze e sostegno loro, intelligibile per sè e necessario, ragione e principio di tutte le intelligenze e le intelligibilità, e che per questo come è il primo ad essere appreso nell'ordine intuitivo, così

deve essere il primo cui si intenda nell'ordine riflessivo; non diciamo di più nè diversamente.

10. E qui, a più chiara intelligenza della cosa, duopo è notare, che l'Ente, o Dio, in se stesso è semplicissimo, e quindi, che nella realità sua non si distingue essenza da proprietà nè le proprietà tra loro; ed è questo domma cattolico. Perciò, che egli comprende se precisamente qual è, con mente infinita infinitamente intendendo sè, puro, semplicissimo atto; ma che noi non intendiamo di lui se non qualche cosa, che non vediamo se non ciò che può essere a portata della cortissima nostra intelligenza, l'essere cioè di lui, che può equivalere all'esistere, con tutto ciò che l'essere o l'esistere di lui in quanto realità assoluta, indeterminata, illimitata accompagna, vale a dire i così chiamati attributi assoluti, le quali cose sono senza dubbio a portata di nostro intendere. E perchè appunto noi siamo limitati nell'intelligenza e, direi così, per nostra finità spezzati, quindi per intendere l'Ente abbiam duopo di intenderlo in certo modo spezzatamente; e però distinguere l'essenza, l'esistenza, gli attributi, quando nella sostanzialità dell'Ente tutto questo è una medesima cosa.

Perlochè la visione difesa da noi, visione da esplicarsi per la riflessione, riguarda solo l'esistenza dell'Ente infinito co' suoi attributi, siccome ragione dell'esistenza delle altre cose e della loro intelligibilità: e però è dell'essenza non in sè quel ch'è, ma nel solo modo onde può essere da noi appresa; cioè come realità assoluta, la quale infinita in sè non si intende da noi infinitamente, ma solo in modo finito, finchè cioè nella nostra finità ne siamo capaci. E quest'esistenza veramente per Iddio è una cosa identica coll'essenza e cogli attributi in Dio stesso; ma per noi, per necessità di nostra finita intelligenza, da noi gli uni possonsi distinguere dalle altre, e quelle fra loro, e si distinguono di fatto: e l'una può intendersi e si intende distintamente dall'altra, siccome distinti fra loro se ne intendono gli attribeti. Di manierachè « se noi vedessimo l'essenza » chiaramente, osserva il P. Romano, » conosceremmo che in essa confondonsi » tutti gli attributi, (dico attributi non » parlo di relazioni personali). Ma perciocchè ci manca la notizia di questo » centro di unità, essi ci appariscono » distinti, e noi di ognuno ne facciamo » una trattazione a parte ». V. 3. p. 237. In conseguenza del detto fin qui l'essenza dell'Ente nè da occhio corporeo, nè da occhio intellettuale può vedersi in questa vita; l'esistenza sì; e si vede di fatto. E questa è la differenza che passa tra la cognizione che dell'Ente abbiamo pel lume razionale di natura, o quella ch'altri potrebbe avere per privilegio di grazia, e quella che l'uomo avrà nello stato di gloria da quel maraviglioso lume sublimato alla cognizione della divinità. Nel primo stato l'uomo intende solo l'esistenza dell'essere con ciò che l'accompagna quale realità e intelligenza prima, necessaria, assoluta, ragione e principio di ogni altra realità, intelligibilità, intelligenza: qui non vi ha misteri. Nel secondo stato potrebbe avere la cognizione anche assai chiara, sebbene sempre imperfetta assai, di alcuni misteri che nella divinità si trovano. Nel terzo avrà la cognizione dell'essenza di Dio, *videbimus eum sicuti est*, sebbene non la comprenderà. Dunque abbiamo nel presente stato nostro la visione non dell'essenza ma dell'esistenza di Dio, e questa visione è primaria, ed accompagna ogni nostr'atto intellettivo; cnal che per l'esperienza posti in rapporto e a portata della cognizione individua degli esseri creati, ne vediamo sempre la creazione e la dipendenza da lui siccome illuminanteli alla conoscibilità, alla cognizione. Ed in ciò abbiamo daccordo con noi l'angelico dottore S. Tommaso.

11. Vero è che il S. Dottore alla questione 88. della prima parte della Somma art. 3.° difende, che il primo oggetto conosciuto non è Dio, ma le creature, per le quali secondo l'Apostolo si giunge a conoscere Dio, combattendo le ragioni a favore della tesi contraria: vero è che in tanti altri luoghi dice, l'esistenza di Dio provarsi dalle creature siccome dagli effetti la causa: e vero ancora che alla seconda questione della prima parte art. 1 dice: « nullus potest cogitare oppositum eius, quod est per se notum; potest autem cogitari oppositum eius, quod est, Deum

esse, secundum illud == dixit insipiens in corde suo non est Deus == ». Ma ci pare poter rispondere plausibilmente a tutto questo, 1.° Che, senza nulla detrarre al Santo Dottore, forse in quei lunghi serviva alquanto soverchiamente al sistema aristotelico, cui egli più comunemente seguiva nelle parti razionali della scienza; e che però quanto alle prove dell'esistenza di Dio e sua cognizione si adattava alle dottrine di quella scuola; mentre quante volte più libero si dispiegava era di sentire alquanto diverso e più conforme al nostro sistema, siccome apparirà da quanto di lui riporteremo più sotto. 2.° Che facilmente parlava della sola prova *a posteriori* dell'esistenza di Dio e della cognizione riflessiva ed esplicita, nella quale non vi è difficoltà ammettere che si provi a posteriori, e che la cognizione di qualche creatura la possa precedere. 3.° Che facilmente ove tratta della cognizione di Dio, cui dice non aversi se non dopo quella delle creature, egli intende combattere l'errore di quelli che dicessero vedersi Dio e conoscersi nella sua essenza. Infatti, in prova che il primo oggetto conosciuto non è Dio ma le creature, dice « noi non possiamo intendere nel presente stato le sostanze immateriali create, dunque molto meno Dio »; ove quel *non potere intendere le sostanze immateriali create*, non devesi prendere per impossibilità di intenderle in qualche modo, chè ciò proverebbe troppo, nè può supporsi averlo voluto dire il S. Dottore; ma devesi prendere dell'impossibilità di intenderle *perfettamente*, siccome poco prima dice; vale a dire nell'essenza, in che siamo daccordo con lui pienamente e quanto a queste e quanto a Dio. 4.° Che la prova cui egli dice desumersi dalle creature per l'esistenza di Dio siccome passaggio dall'effetto alla causa, devesi intendere posta ed ammessa da lui, siccome da tutti si ammette, a rinforzo, direi così, e a conferma della verità, e a maggior dovizia di prove della verità stessa, delle quali questa della causalità certo è una delle più forti; non a negazione della nozione anticipata e primitiva di Dio. Di vero è egli supponibile che l'Angelico volesse insegnarci che la creatura si conosca come effetto per provarne il creatore come sua causa e così, quasi direi, questo cavarlo da quella, senza concedere e tenere che il creatore, come è prima ed è causa della creatura, o prima si intende di quella, o contemporaneamento a quella in ordine cronologico; ma certo prima debbasi intendere in ordine logico, prima, come dicevano gli scolastici, di priorità di origine? 5.° E così devesi tenere avere ammesso, che dalle creature si prova l'esistenza di Dio, come da effetto la causa; in quanto la causa essendo prima e prima intendendosi dell'effetto, se effetto dice necessariamente causa; colla prova onde questa si dimostra per quello si dichiara una verità altronde nota in qualche modo, si conferma e si intende esplicativamente il nesso fra l'uno e l'altra. E in questo senso spiego il passo di lui recato dall'art. 1. della questione seconda della prima parte. Pensare l'opposto di qualche cosa dice aver già di quella cosa una qualche cognizione; poichè altrimenti non si potrebbe dire di aver pensato l'opposto di quella cosa, se l'opposto dell'ignoto, siccome opposto dell'ignoto, non si può pensare. Dunque pel S. Dottore Tommaso si ha da tutti una qualche cognizione elementare e primitiva di Dio, sebbene ietanto alcuno vuol pensare il contrario; che Dio cioè non esiste. Il qual modo di spiegare noi il suo senso è validato dal passo del assimo recato da lui, passo, che evidentemente accenna una pervicacia di volontà in non riconoscere Dio, non un'ignoranza della sua esistenza. 6.° D'altra parte si hanno tante testimonianze di lui in conferma di uniformità al nostro sistema, che se così non si spiega, o S. Tommaso non si intende più, o bisogna dire un assurdo dei più assurdi, che egli cioè si contradice. Il che non essendo noi guari disposti a credere o concedere, diciamo, che ove parla della visione di Dio a noi impossibile, intende della visione dell'essenza di Dio; ove parla della prova a posteriori della esistenza di Dio e della cognizione per mezzo delle creature intende parlare di una prova validissima nell'ordine riflessivo ammessa da noi pure, senza contrastare la cognizione iniziale, intuitiva, incoativa nell'ordine intuitivo, della qual cognizione si fa difensore in tutti i passi che recheremo or ora; e

senza contrastare la visione ideale esplicita e riflessiva dell'esistenza di Dio, combattende sempre la visione dell'essenza sua: mentre esprime e la prima visione intuitiva, ammettendo che la conoscenza per noi è, in quanto Dio col suo sostanziai lume ci illumina e illumina tutte le cose che vediamo per mezzo di lui, (eve non si può supporre la visione delle cose per mezze di lui senza ammettere che si vegga quelle per cui si vede tutto); e colle sue espressioni lascia pensare di sè che ammetta anche la visione ideale immediata riflessiva di Dio, ma rispetto alla sola esistenza. combattendo sempre la visione dell'essenza. Invitiamo chi non intende con noi il S. Dottore a conciliare le sue in apparenza opposte dottrine, delle quali rispetto alla teoria della conoscenza ecco alcuni passi.

12. S. Th. 1. parte Quaest. 12. art. 3. Resp. « Dicendum quod impossibile est, quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia *essentiam* Dei videat ».

Idem. 1. Qu. 12. art. 11. ad 3. « Omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus iudicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et iudicamus. Nam et ipsum naturale lumen rationis participatio est quaedam divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimus videre et iudicare in sole, idest per lumen solis. Unde dicit Augustinus 1. Soliloq. = disciplinarum spectamina videri non possunt nisi aliquo velut sue sole illustrentur, videlicet Deo =. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse quod videatur *substantia* solis, ita ad videndum aliquid intelligibiliter non est necessarium quod videatur *essentia* Dei ».

Id. 1. Qu. 2. art. 1. ad 1. « Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum ».

Id. 1. Qu. 12. art. 12. ad 1. « Ratio (naturalis) ad formam simplicem non potest pertingere ut sciat *quid est*, potest tamen de ea cognoscere *an est*; .... Ut cognoscamus de Deo *an est*, et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata ».

Id. 1. Qu. 44. art. 1. Resp. « Deus est ipsum *esse* per se subsistens; ergo omnia alia a Deo non sunt suum esse, sed participant esse ».

Id. 1. Qu. 8. art. 1. Resp. « Deus est ipsum *esse* per suam essentiam; et causat esse tamquam effectum in rebus, non solum quando incipiunt, sed quamdiu le esse conservantur ».

Id. 1. Qu. 15. art. 1 ad 3. « Deus secundum suam essentiam est similitudo omnium rerum ».

Id. 1. Qu. 5. art. 1. Resp. « Dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem, differunt ratione ».

Id. 1. Qu. 16. art. 3. « Verum convertitur cum ente ».

Id. 1. Qu. 16. art. 6. « Licet plures sint essentiae rerum tamen una est veritas divini intellectus secundum quam omnes res denominantur verae ».

Id. 1. Qu. 5. art. 3. ad 2. « Deus se habet ad creaturas, sicut id quod est extra omne genus, et principium omnium generum ».

Id. 1. Qu. 79. art. 3. 4. Professa precisamente la nostra dottrina spiegando come noi i passi = Signatum est etc. Erat lux vera etc. =: e nel nostro senso spiego lui l'annotatore Gaetano. Osservano però tanto l'uno che l'altro, che quel lume, cui noi riceviamo da Dio partecipato a *noi*, procedente *dalla sua essenza*, pel quale siamo fatti abili a conoscere tutto ciò che conosciamo, è propriamente *qualche cosa dell' anima*. Nel che siamo daccorde. Poichè, illuminata la mente umana pel lume divino ed attuata all'intelligenza, questa illuminazione l'accompagna di continue, nè la lascia mai, o cessa: altrimenti la mente stessa cesserebbe d'essere intelligente e si supporrebbe annientata; e però quell'illuminazione sebbene proceda da Dio, il quale illumina egualmente tutte le menti, pure in questa o in quell'altra mente è un che di particolare per lei: quindi è una e identica in Dio da cui procede; è individua e molteplice nelle creature a cui si communica e si distribuisce. E di questo conviene assai chiaramente il S. Dottore il quale più volte ripete, essere la nostra intelligenza lume partecipato dal lume che è tale per essenza.

Id. 1. Qu. 84. art. 5. Esprime precisamente nel senso di S. Agostino, che nelle ragioni eterne conosciamo tutte le cose

quasi in loro principio, ossia genericamente; mentre quanto alla specificazione e individualità delle cose create, specialmente le materiali, dice, che dobbiamo consultare le specie intelligibili o sensibili, che vale l'esperienza. Così in quest'articolo combina appuntino colla dottrina che noi andiamo esponendo in tutto il corso.

Id. 1. Qu. 85. art. 3. Si legga tutto l'articolo e si veda come egli spiega la cognizione degli universali; se cioè tenga che si conosce prima l'universale e comune in confuso, o il particolare e determinato. E si troverà ch'egli sta precisamente con noi sulla prima cognizione generale, indeterminata, comune di qualchecosa, a cui segue la cognizione individua; le quanto il comune, in indeterminato è prima dell'individuo nell'esistenza e nella cognizione.

Id. 1. Qu. 105. art. 3. « Deus movet intellectum in quantum dat ei virtutem ad intelligendum, et in quantum imprimit ei species intelligibiles, et utrumque tenet et conservat in esse ». Così dopo avere esposta la nostra teoria sull'ordine dell'essere e del conoscere; dove ripete, che Dio non è intelligibile nella sua essenza; ma però dice, che Dio imprime nell'intelletto creato la sua somiglianza per cui può da questo essere conosciuto.

Id. 1. Qu. 12. In essa, che può leggersi tutta, tratta del modo nostro di conoscere Dio, e professa la nostra teoria e dottrina. Egli dice che Dio è l'Ente, è l'intelligibile per natura; che è il primo intelletto, ossia intelligente; che è l'autore della virtù intellettiva; che però l'uomo ha l'intendere da un certo lume intelligibile derivato dalla prima luce intelligente; ch'ess'uomo per questa intende Dio; ma che l'uomo ciò è, ciò può essere una cosa medesima con quel lume, e che di Dio non si può mai vedere l'essenza. « Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivae virtutis, et ab intellectu videri potest; et cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participativa similitudo ipsius qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum; sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiae, vel gloriae ». Qu. 12. art. 2. Resp.

« Divina essentia unitur intellectui creato, ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu ». Ibid. art. 2. ad 3. Basta qui per semplice cenno a nostro scopo, che assai più importerebbe trattare la materia alquanto diffusamente, anche riportando i testi delle altre parti della sua Somma, che molti ve ne sono e chiari o decisissimi a nostro favore.

§. 2. *Della creazione, notizia e proprietà dell'atto creativo.*

13. Se l'intelligenza umana, sviluppandosi per la riflessione, si porta sul primo suo fatto intuitivo, trova la realità sostanziale, l'Ente, che, contenendo ogni realità senza limitazione alcuna, contiene in conseguenza ogni perfezione; perchè realità è perfezione, e perfezione è realità. Come realità senza limite, trova l'Ente stesso sostanza infinita, assoluta, necessaria; e siccome perfettissimo lo trova intelligente, potente e libero per ciò che riguarda l'azione sua con termine esteriore; di maniera che trova bensì per quelle proprietà che l'Ente possiede la possibilità delle cose esteriori, ma di queste non trova l'attualità, la realità. In qual modo adunque le sapremo noi, come lo porremo, come ce ne renderemo ragione, come eviteremo o il nichilismo o il panteismo?

14. Niuno, nemmeno gli scettici, che negandolo si contradirebbero, può negare che gli uomini abbiano la cognizione e siano di continuo in rapporto cogli esseri finiti; anzi essi stessi di fatto si riconoscono siccome esseri finiti. Il finito indica dipendenza e principio; cominciamento indica creazione, creato; gli uomini adunque hanno notizia della creazione, del creato. Non è questa una dimostrazione, ma è la semplice dichiarazione di un fatto, e quando volesse intendersi per una dimostrazione; siccome non può darsi se il dimostrato realmente non si contiene tutto nei principî dimostrati, già mi darebbe l'esistenza di fatto di quello ch'io dimostro. Or questa notizia di creazione, di creato, onde si

acquista, onde la rileviamo? Si ripeta qui una dottrina detta tante volte, ma forse non detta mai abbastanza. La notizia della cosa necessariamente indica, implica o dà la cosa stessa co' suoi attributi, od almeno qualche cosa di lei, siccome fondo della notizia; altrimenti la notizia stessa è inconcepibile. La notizia di creato, di creazione non si ha dalla notizia di Essere, di Ente, di realtà assoluta, che essendo autonoma sta da per sè nè si riferisce ad altri; anzi come tale altri esclude, se pure non vogliamo rompere nell'emanatismo, o nel panteismo. Se andiamo ad esaminare gli attributi dell'Ente troviamo l'intelligenza fra gli altri, la potenza e la libertà riguardo a ciò che non è la sua natura, ma cotesti attributi mi danno la possibilità non il fatto della creazione. Neppure la notizia individua, che nello stato di esplicamento intellettuale l'uomo ha delle creature, gli dà notizia di creato, di creazione. Poichè la notizia di essere finito è la stessa notizia di essere creato, di essere prodotto per creazione; questa notizia perciò è presupposta nell'atto che di essa si vuole aver notizia. Infatti niuno negherà che gli esistenti siano, e che gli esseri finiti in quel modo che tali sono nella natural loro necessaria condizione, così da noi mai, e però nemmeno nel primo atto intellettivo, non si possono percepire od intendere se non come finiti, pognamo pure che sempre e in ogni atto nostro intellettuale verso loro riflessivamente non avvertiamo cotale loro limitazione. Or non potendo noi mai pensare gli esistenti se non come finiti, di necessità li pensiamo in ogni atto nostro intellettivo siccome quelli che hanno avuto cominciamento, e però implicitamente almeno pensiamo di necessità quello onde hanno avuto cominciamento, e l'atto per cui hanno avuto cotesto cominciamento di esistenza. Perlochè, nel pensare od affermare *esistente* fin dal primo atto pel quale lo pensiamo, pensando noi di necessità colui onde è esistente e ciò per cui è esistente, ciò onde questi due estremi si congiungono cioè l'atto creatore; già fin dal primo atto intellettivo onde pensiamo *esistente*, pensiamo nel loro ordine proprio queste tre cose *Ente*, *atto creatore*, *esistente*, sebbene in confuso, non accorgendoci esplicitamente di avere le tre nozioni: e quindi la notizia di creazione è presupposta ed implicata necessariamente nella notizia prima che abbiamo di finito, non è da questo a noi somministrata.

15. Laonde essendo pure nel linguaggio di tutti gli uomini il nome di creazione, che deve avere un'idea rispondente, e l'idea stabilendo, confermando il fatto; gli uomini avendo e usando comunemente della nozione di finito, ed esistendo essere finito, che implica creato; necessariamente la nozione di creazione, non trovandocela data nè dalla nozione di Ente nè dal creato, dobbiamo dire che ci viene communicata nel primo atto della visione nostra ideale: in quell'atto stesso in cui essendo per la prima volta attuati alla notizia di Ente, l'Ente ci si mostra sebbene (per parte nostra) in una maniera incoata solamente, generica, oscura, ci si mostra qual è colla sua intelligenza, potenza e libertà, rispetto alle cose a lui estrinseche, in esercizio; ci si mostra nell'atto suo divino della creazione; nell'atto creatore; siccome creante gli esistenti: onde poscia la mente creata desume la spiegazione dell'esistenza delle cose finite. Così lo intelletto umano, che è *solo la capacità di ricevere e conservare la luce divina*, siccome dice Maret, nel suo primo attuamento intuisce l'Ente creante gli esistenti; e in questa ideale trinità, che è il fatto primitivo, come ontologico così psicologico, onde diparte la filosofia, trova per la riflessione la spiegazione e la ragione di tutti i fatti e di tutti i concetti, in quantochè nello stato riflessivo si fa calcolo e si tien conto dell'esperienza, de' suoi dati, dei dati del linguaggio e della tradizione. Così in quella maniera che il primo nostro padre nella creazione ebbe, per l'attuazione all'intelligenza, insieme colla visione ideale dell'Ente e degli universali tipi in lui residenti, la notizia confusa ed oscura della creazione, e con tutto questo il linguaggio rivelato e le cognizioni esplicite, e, come direbbero alcuni, la scienza infusa; in egual modo a tutti, che nascono, si dà l'intuito dell'Ente, dell'atto creativo, dell'esistente. Che se, nello stato di riflessione, la notizia di creazione pura e ge-

unina non fu svolta mai dalla maggior parte dei pensatori che filosofarono avanti Cristo, e solo per rivelazione gli uomini poterono ritrovare la notizia sincera di questo domma fondamentale anche filosofico, chiave alla soluzione della maggior parte dei problemi di filosofia; se i filosofi antichi generalmente adottarono il panteismo od emanatismo per la spiegazione dell' esistenza delle cose, ciò vuol dire che gli uomini sconoscendo e abbandonando quant' ebbero o dalla prima rivelazione e dall' intuito e dalla tradizione primitiva, dalla propria malizia e trascuranza furono trascinati nell' errore in materia filosofica; siccome in errori gravissimi furono molti popoli trascinati in materia morale, anche sui più chiari, immediati, e diretti principi del giua, per uscire dai quali errori ebbero poi bisogno della rivelazione, non avendo più forza bastevole a liberarsene, nè più trovando la via da uscire dal labirinto in che si erano posti volontariamente: non segue che ne sia mancata una rivelazione prima, una dottrina tradizionale, una manifestazione intuitiva individuale. E ciò si prova da questo, che tutti i filosofi hanno avuto un' idea di creazione, sebbene imperfetta e guasta per l' elemento emanatistico e panteistico; si prova da che si sono tutti generalmente adoperati a spiegarla; e da che alcuni, quelli cioè che si mantennero o procurarono di ravvicinarsi di più al fonte ed origine della cognizione, ne diedero teorie rette o meno imperfette.

16. Il fatto primitivo di intelligenza ci dà l' intuito dell' Ente creante gli esistenti, primo fatto ontologico, primo vero psicologico: la riflessione svolge questo fatto primo, e nella notizia di Essere e de' suoi attributi potenza, intelligenza, bontà, libertà, trova l' assoluta possibilità della creazione: ne trova l' attuazione in generale nella nozione di mondo, di natura: ne trova finalmente l' attuazione individua nell' esame e cognizione dei fatti o delle creature individue per la esperienza.

17. *Creazione* ci dice cominciamento di esistenza di qualche cosa, che prima di cominciare ad esistere non aveva alcuna realità individua. Perciò ci dice cominciamento di qualche cosa dal nulla non come causa, nè come materia; ma come semplice negazione di realità: cominciamento che procede ed ha ragione in una volontà potentissima e libera rispetto alla cosa cominciata. Cotesta volontà attua fuori di sè i tipi della sua sapienza e intelligenza infinita, in quanto essendo essi tutto, se si considerano nella intelligenza divina, e nulla assolutamente nell' esemplato esteriore avanti che siano attuati e individuati, solamente contenendoli essa in sè virtualmente per la sua virtù infinita di attuarli, per mezzo di questa una qualche volta gli estrinseca e gli attua di fatto; e fa che sieno quelle realità che prima assolutamente erano nulla in sè stesse, erano qualchecosa soltanto nei tipi e virtù attuante. Or poichè, ad intendere propriamente il fatto del cominciamento o creazione, duopo sarebbe intendere la infinitudine che in sè comprendono i tipi illimitati, la intelligenza infinita che li comprende, e la potentissima libera volontà che li individualizza e li fa essere estrinsecamente alla sua sostanza; il che è impossibile all' intelligenza limitata e finita; quindi noi intendiamo solamente che il fatto della creazione è, non ne intendiamo la essenza nè il modo onde è compiuto. Questo costituisce un mistero per la intelligenza creata almeno nell' attuale condizione ed ordine di cose.

L' intelligenza creata ha notizia della creazione perchè « nell' investigare l' origine delle cose esistenti è duopo o ammetterle, e riconoscerle create, o rigettandola ingoiare le più strane mostruose ed empie assurdità ». (Mazz. pag. 59. v. 1.) E questa notizia è primitiva e immediata, perchè non diparte nè dall'Ente nudamente considerato, nè dall' esistente, che come tale la suppone. Essa ci pone in mano l' anello che collega l' Ente all' esistente, e però il primo ragionevole miglior principio per la spiegazione delle teorie filosofiche. Essa, che, nel presentarci il fatto, ci propone l' azione in cui consiste e però i termini ai quali tocca; ci mostra l' Ente in quanto fa essere gli esistenti con tutte le verità che in questo principio sono contenute: cioè l' Ente autonomo, ragione di tutti i fatti, di tutte le idee, di tutte le verità; l' esistente che la ragione della propria esistenza e

di quanto l'accompagna riconosce dall'Ente, da cui onninamente dipende, sebbene sostanzialmente diverso; il nesso di questi due, o la dipendenza del secondo dal primo.

18. L'ordine reale è dell'Ente che crea l'esistente; a questo si uniforma l'ideale, che rappresenta il primo, l'Ente, siccome autonomo, ragione del secondo, l'esistente, e del nesso scambievole fra loro; il nesso siccome azione del primo che termina al secondo; il secondo che come nell'essere così nell'essere pensato sempre implica e si riferisce al primo nella cui azione trova la ragione di sua esistenza. Quindi appare come il principio di creazione contiene ogni vero, ciò che sarà esposto altrove.

L'ordine reale è quello dell'Ente che liberamente dal nulla produce l'esistente, reale, ma di una sostanzialità distinta e diversa da quella dell'Ente; l'ordine ideale deve a quello rispondere, e quindi si deve percepire ed intendere l'Ente siccome creante gli esistenti. Ma siccome la notizia della creazione non si può avere nè dalla notizia nuda e schietta dell'Ente, che quanto include od esprime è assoluto e necessario ed eterno; nè dalla notizia di esistente, che la suppone (e quand'anche si volesse far dipendere da questo darebbe sempre necessità di azione per parte dell'Ente, e quindi essere assoluto, fatalità; in quanto esistente dice rapporto necessario coll'Ente che lo produce e lo contiene, senza esprimerci se necessariamente, o liberamente; mentre intanto nella natura dell'Ente tutto è necessario); dunque cotesta notizia ci deve essere communicata primitivamente, originariamente nell'atto stesso che ci vien data la notizia dell'Ente. Di modochè nel primo nostro atto intellettuale l'Ente ci viene presentato, e ci si presenta siccome liberamente creante gli esistenti; il che esprime un vero insieme ed un fatto « un vero siccome azione del-
» l'essenza divina che è necessaria, eter-
» na, assoluta; un fatto, in quanto que-
» st'azione riesce ad un termine estrin-
» seco, reale e contingente, determinato
» dalla libertà del suo autore ». Glob. lett. 8. degli err. di Rosm.

19. Dal primo atto intellettuale poi, che, come intuito primo, era oscuro e confuso, si passa alla distinzione dei membri che lo compongono, *Ente, creazione, esistente*, per la riflessione, la quale, valendosi dell'esperienza, trova in questa i fatti individui necessariamente esplicativi del primo intuito, cui necessariamente suppongono e confermano in tutti i suoi membri; dell'Ente cioè, della creazione liberamente come sua azione procedente da lui, e degli esistenti prodotti per creazione. È chiaro che la creazione essendo l'esercizio della libertà divina, la quale dà realtà agli esistenti, consiste in un'azione e però non è sostanza: consiste in quell'azione che pone in rapporto i due termini di lei Ente, esistente; e però, sebbene non sostanza, partecipa alle proprietà delle sostanze che ne sono i termini. Quindi tanto essa si intende, quanto se ne intendono i termini suoi; i termini si intendono nella loro realtà, non nell'essenza; essa perciò si intende nella sua realità, ma in quanto all'essenza ci rimane oscura e superiore alla nostra capacità. Quindi, se si esamina in rapporto al suo primo termine, la troviamo identica all'Ente, necessaria, immutabile, eterna. Onde sotto quest'aspetto ha valore quel detto; Dio fin da eterno è creatore, e il difetto di non essere state sempre è dalle creature, che siccome tali è impossibile e ripugna che fossero eterne. Se si riguarda in rapporto al secondo suo termine, si trova varia, contingente, finita e progressiva. Se si mira in sè stessa, in quanto è il principio di esistenza di qualche cosa, esprime la propria natura come azione dell'Essere, che è di essere libera; inquanto l'esistente, necessario ed eterno in stato di possibilità nel concetto dell'Ente, nella sua reale individuazione può essere e non essere per liberissima determinazione dell'Ente stesso.

§. 3. *Sostanza, modo, causa, effetto, esistente, forza, essenza, natura, proprietà.*

20. Dopo aver trovato *ciò che è*, più con l'esposizione naturale di ciò che deve essere, che colle dimostrazioni; in conseguenza dopo aver trovato coll'esposizione, cui niuno vorrà contrastare, il fatto complesso che contiene tutti i singoli fatti

individui, al quale corrisponde il primo concetto, che parimente comprende e contiene tutti gli altri concetti e verità, e ciò avere trovato, esposto, spiegato, accettando appunto e usando di ciò che l'uomo considerato in stato adulto e colto ci somministra; rimane che vediamo ed esplichiamo quali fatti e concetti a quelli sono subordinati.

Or adunque se il fatto e il concetto di creazione prendiamo a disamina nei due termini per lei necessariamente collegati e relativi, del secondo dei quali siamo assicurati per concetto universale e certissimo nelle menti nostre, troviamo certe proprietà comuni, e certe particolari distintive. Troviamo che tanto l'uno quanto l'altro hanno realtà; troviamo che l'uno e l'altro, come reale, sta sotto sè, in sè, ha un'esistenza propria e distinta da quella dell'altro; sebbene troviamo poi che il secondo (l'esistente) sempre implica il primo (l'Ente) sotto ogni aspetto che si voglia pensare; non così il primo implica il secondo. Quello onde si intende la realità dei due termini e onde ciascuno ha la propria esistenza distinta e diversa da quella dell'altro, dicesi *sostanzialità*, o sostanza. Dalla nozione buona o erronea di sostanza risulta la verità di molte dottrine filosofiche, o l'errore. A schivare questo, riconoscendo che esiste presso gli uomini il vocabolo e la nozione di sostanza, a ben determinarne il significato, ci riporteremo all'etimologia e al valore che le diede il senso comune.

21. *Sostanza* nella etimologia latina significa ciò che sta sotto a qualchecosa e questa sostiene. Laonde sostanza è il principio reale dell'esistenza di qualche cosa, in quanto la propria essenziale realità costitutiva da ogni altra cosa la scerne. Siccome poi sostanza è ciò che sta sotto a qualchecosa e la sostiene, consegue che per lei vengono a distinguersi due cose; ciò che sta sotto e sostiene cioè, e la cosa sostenuta: il che unito alla osservazione e alla riflessione meditativa ci porge motivo a distinguere due specie di sostanze, e a scevrare l'una dalle altre. 1.° Ciò che sta sotto ad ogni cosa, e sotto cui niuna cosa sta, che noi troviamo autonomo, illimitato, eterno, indipendente da qualunque cosa, da cui ogni cosa dipende, assoluto, generale, e che perciò chiamasi sostanza *prima*, sostanza *assoluta*. Questa in quella guisa che non dipende da alcuna cosa, nè hanne bisogno in modo alcuno, così è immutabile e però non relativa a modi. Che se sostiene tutte le cose, anzi, giusta la frase divina dell'Apostolo, le compenetra tutte, ciò non è perchè annientandole si sostituisca in luogo loro, e perciò essa sia la sola vera sostanza, di cui le altre cose siano modi; ma inquantochè queste nè cominciare nè proseguire potrebbero ad esistere senza un'azione positiva e continuata di lei che le sostiene; essendo elleno intanto in sostanza propria e sostanzialmente diverse da lei. 2.° Ciò che è sostenuto nell'esistenza dalla sostanza prima con una sua positiva azione, ma che sta sotto e sostiene altre cose, senza aver bisogno di loro per essere e per sussistere, e che chiamasi sostanza *seconda*; la quanto è retta dalla prima e regge i modi suoi. Questa, perchè dipende da un'altra cosa, però è mutabile, e quindi respettiva a modi e qualità che la determinano e la individualizzano sempre più quanto più esse crescono. Tutti gli esistenti reali e le creature sono sostanze seconde, che nel loro concetto sempre inchiudono necessariamente quello di sostanza prima.

22. Dal detto poi è chiaro che modo o qualità non è relativo a sostanza assolutamente considerata, ma solo a sostanza seconda.

Modo, *accidente*, o *qualità* è ciò che non può stare da per sè, che non sta sotto sè stesso, che ha bisogno di essere sostenuto, e che, variabilissimo, concretizza vieppiù, determina, individualizza la sostanza seconda, la quale sostenta tutti i modi, siccome è sostentata essa stessa, così individuata, dalla sostanza prima.

23. Oltre la distinzione della sostanza in assoluta, e seconda, pare che senza improprietà si possa dire, nel fatto esistere cinque specie di sostanze distinte per qualità od attributi differenti e marcatissimi; mentre, lasciato ciò che riguarda la sostanza prima senza aggiungere o torre verbo, le sostanze seconde ragionevolmente si partono in quattro classi. Queste dunque sono le cinque specie di sostanze, di cui noi possiamo dire as-

sere la esistenza reale. Prima è la sostanza, prima, autonoma, assoluta, che sta sotto e regge tutte le altre. Poi sono le sostanze create semplici e spirituali pure. Dietro queste seguono le sostanze semplici spirituali e ragionevoli; ma ordinate all' unione con un corpo organico. Quarte sono le sostanze semplici e sensitive, ma non ragionevoli, ordinate all' unione con un corpo organico. In ultimo finalmente stanno quelle che sono semplici bensì in sè, siccome è ogni sostanza in quanto sostanza; ma hanno una interna naturale necessaria tendenza all' unione con altre per formare e costituire l' estensione reale, e sono prive di ogni facoltà sensitiva e superiore a questa. Insomma le classi di sostanze che esistono realmente sono, Dio, gli Angeli o pure intelligenze, le anime umane, le anime delle bestie, e le sostanze corporee. Queste fra loro differiscono per attributi che distinguono le classi, siccome per qualità proprie se ne distinguono i concreti e gli individui. L' esistenza di coteste diverse classi di sostanze, e di sostanze di coteste diverse classi, oltrechè è assicurata dalla rivelazione, è riconosciuta dalla dottrina filosofica e dal senso comune. Ed intanto a chi bene riflette alla diversità e ordine delle classi si fa manifesto come nella realità non vi è nessun salto o confusione; ma tutto è disposto per forza di una intelligenza infinitamente sapiente in una gradazione ordinatissima, ove in certo modo una classe porge all' altra la mano.

24. La notizia di creazione necessariamente implica e ci spiega il concetto di causa. Creazione è l' atto onde una sostanza infinita fa essere qualchecosa che prima non esisteva. Ora *causa* nella sua prima e propria etimologia vuol dire *cosa che fa*; dunque creazione ci dà la nozione di causa, cioè di ciò che fa sì che una cosa la quale non era, sia, e ne contiene la ragione. Ciò che è fatto dicesi *effetto*, quasi fatto perfettamente giusta l' osservazione di Vico dall' etimologia latina.

Se noi riflettendo sul fatto primo della nostra cognizione, e poi aiutati dall' esperienza dello stato adulto e di cultura perveniamo di subito al gruppo dell' Ente che crea l' esistente e ne svolgiamo i termini, per questo stesso arriviamo immediatamente alla nozione di causa; in quanto intendiamo l' Essere che, creando, fa essere gli esistenti; e quindi la nozione di causa e del suo relativo l' effetto e dei loro rapporti, non meno che quella di sostanza prima, sostanza seconda e loro rapporti, è una delle prime ad aversi non altrimenti che le nozioni di Ente, di creazione, di esistente. Indi nascono i generali principi astratti di *ragion sufficiente*, e di *contradizione* che sono in filosofia di così grande servigio, come meglio sarà spiegato altrove.

25. I filosofi distinguono diverse specie di cause a tenore dei vari modi onde una cosa può produrre un' altra, o può intendersi contenerne la ragione.

Quindi dicono *efficiente* quella, per la quale si intende positivamente la ragione di esistenza di qualche cosa. *Materiale* chiamano quella, onde l' effetto si trae, quasi da sua materia, qual sarebbe la creta riguardo al vaso pel vasaio. *Formale* dicono la forma e l' espressione che si dà all' effetto. *Esemplare* è ciò che la causa efficiente si propone qual modello nel produrre l' effetto. *Finale* è il fine che la efficiente stessa si propone per operare.

26. *Fine* è ciò per cui si fa qualche cosa. Il fine altro è prossimo; altro remoto; immediato cioè e diretto ad un dato effetto che si produce; o mediato, lontano, indiretto; e però, altro è fine ultimo, a cui si indirizzano tutte le azioni; altro è fine subordinato, onde si fa una cosa per ottenerne un' altra.

Fine non può proporsi se non chi ha intelligenza; e però non può essere causa finale se non l' essere intelligente; ed il fine che dà ragione dell' azione della causa efficiente acconciamente può dirsi causa in stretto senso, restando le tre cause, esemplare, formale, materiale, piuttosto appropriazioni e simulacri di causa che cause vere. Indi la teoria delle cause finali di tanta importanza, trascurata non ostante e sconosciuta da molti. Se si ammette la causa finale, si trova la spiegazione piena, immediata e genuina dei fatti, dai più grandi fino ai più piccoli, che si osservano o compongono la creazione intiera; la spiegazione di tutti i fenomeni; od almeno si ha la

mano una chiave sicura per avviarci a tentarne l'indagine e la spiegazione con fondamento e speranza di riescita, se non altro con addurne una ragione generale, che ci sia base e principio alle peculiari meditazioni e ricerche. Se invece la teoria delle cause finali si trascura o si disprezza, ad ogni piè sospinto inciampiamo in problemi inesplicabili e in assurdi.

27. La causa efficiente è *libera*, quando così opera nella produzione dell'effetto, che può anche non produrlo ad arbitrio; è *necessaria*, allorchè non può non produrlo. La libera è *fisica*, se produce l'effetto per immediata sua azione; è *morale*, allorchè influisce in altrui, e per mezzo di altri produce l'effetto; ed *occasionale* è quella, che porge motivo alla produzione dell'effetto.

28. Se prendiamo a riflettere nel primo oggetto che distinto ci si presenta nell'esame del primo nostro fatto intellettuale, cioè l'Ente, certo, trovandolo fonte e ragione d'ogni realità e l'essere perfettissimo, lo troviamo necessariamente ancora in vita cioè in atto puro; e quindi a priori, sto per dire, trovandolo la ragione necessaria di ogni cosa, lo troviamo idealmente quell'essere che deve fare tutte le cose, e da cui queste debbano dipendere: lo troviamo perciò necessariamente causa. Ma, per vedere in certa maniera attuata ed esplicita questa nozione dell'Ente, abbiamo duopo ricorrere alla creazione attuata, quella prima nozione non somministrandoci se non la necessità che esistendo qualchecosa l'Ente debba esserne la causa, nè esprimendoci che sia causa attuale delle cose create. Perlochè sebbene l'Ente sia causa efficiente, e questa nozione sia direttamente inchiusa nella nozione di lui e logicamente dipenda da quella; pure noi per intenderlo causa abbiamo bisogno di concepirlo siccome di fatto creante.

29. Se causa efficiente si prende nel suo più rigoroso significato, si rileva che causa efficiente non può essere se non l'Ente; in quanto che esso solo fa che le cose, le quali non esistevano, realmente esistano. Se poi si intende con qualche larghezza, nel senso cioè, che si fa qualchecosa, o qualche cangiamento si opera in ciò che esiste, allora cause sono ancora le creature. Però l'effetto deve distinguersi in sostanziale e modale. Ciò che riceve tutto l'essere da altri, ciò che è fatto nell'esistenza totale, è il primo; ciò che è fatto solamente nel cangiamento della sostanza già esistente, è il modale. Il primo effetto si produce soltanto dall'Ente, il quale, non ricevendo l'essere da alcuno, dà l'essere e i modi ad ogni cosa; e perciò si chiama anche causa prima: il secondo si fa anche dall'esistente, il quale riconoscendo sè e la sua forza dall'Ente ed operando per lei in quanto ha ricevuto ed è sostenuto continuamente nell'esistenza da lui, perciò ha da lui stesso la forza di indurre dei cangiamenti in altri esistenti; e quindi si chiama causa seconda.

Perlochè l'Ente, o Dio, è la causa assoluta, reale, prima, onde tutti gli esistenti e i modi loro provengono immediatamente o mediatamente; lo esistente, ossia la creatura, è la causa relativa, dipendente, seconda, limitata alla sola produzione di modi negli esistenti stessi, concausa alla causa prima nella produzione dei medesimi.

30. Chi riflette sul primo fatto intellettuale trova due termini e un nesso fra loro; il termine primo è l'Ente, il secondo è ciò che dipende da lui per creazione, l'esistente. *Esistente* adunque è ciò, che ha una realità sostanziale, attuale, positiva; ma che, se anche si ha riguardo alla etimologia del nome, implica di natura sua cominciamento nel possesso di cotesta realtà. Esistente perciò mi sa così di relativo, che concepire nol posso senza quello diedegli esistenza, e senza l'azione onde l'esistenza ricevè. Esso mi accenna sostanza assoluta, forza e causa assoluta (implicando assurdo concepire il suo principio fornito delle stesse sue proprietà e natura), che infinitamente distante da lui e sostanzialmente diversa, contenendolo potenzialmente in sè, in atto, lo fa essere, realmente distinto dalla sua sostanza e lo sostiene. Esso adunque mi importa necessariamente il concetto di Ente, e la necessaria dipendenza da lui, come causa e sostanza seconda da causa e sostanza prima; ed importa la creazione siccome ragione immediata della sua esistenza. Perciò in quella guisa che il concet-

to Ente implica quello di realtà assoluta, sostanza assoluta, causa assoluta, di Essero da sè, in sè, per sè, necessario, autonomo, eterno, infinito, illimitato, uno; così il concetto di esistente implica quello di realtà ma relativa, limitata; da altrui, in altrui, per altrui; di sostanza seconda, di causa seconda, di dipendente, limitato, finito, condizionato, moltiplice, vario, temporaneo; che però si chiama *essere contingente*, quale quello che può essere e non essere, che non inchiude necessità. Di lui e però della creazione attuata siamo assicurati per l'esperienze,

31. Il fatto dell'intuito, che, sottoposto a riflessione, ci somministra i concetti di causa, di sostanza coi loro relativi, cosi contiene il concetto di forza.

Col nome *forza* il comun senso e linguaggio intende il principio immediato efficitivo dell'azione. Il che, inchiudendo la potenza di agire in rapporto all'atto e al termine del medesimo (potenza, conato, moto) oltrechè esprime assai più che potenza sola o virtù di agire, esprime altresì positivamente sostanza e causa; e genericamente la percezione iniziale coi suoi tre termini, col inchiude e dai quali solamente le nozione di forza prende valore.

Ed in quel modo che la riflessione sul fatto primitivo delle nostra intelligenza ci somministra due classi di esseri coi respettivi rapporti, e da quelli due classi di sostanze e di cause; così ci dà nella nozione di forza due classi di forze: la forza assoluta e le forze finite. La forza assoluta si intende senza limite alcuno nel primo termine del fatto della creazione che lo stesso concetto di forza inchiude, come attuante liberamente e sostanzialmente le forze finite· le forze finite si intendono nell'ultimo termine che ci somministra il concetto di forze siccome forze attuate dalla forza infinita, in dipendenze necessaria da lei; attuenti modi in sè o in altre sostanze finite.

La forza assoluta si chiama anche forza prima, le forze finite sono forze seconde; e si distingnono in corporee, spirituali, miste, necessarie e libere. La forza genericamente considerata non la possiamo concepire se non in rapporto al suo termine di esplicamento; e quindi la forza prima specialmente non si può concepire se non in atto. La forza seconda poi si concepisce siccome quella, che, mentre riceve la sostanzialità, acquista anche il valore di agire; e quindi porge motivo all'intelletto nostro di pensarla nella virtù di operare, esplicabile all'atto ed esplicata al medesimo. Delle quali cose la prima ci fornisce la semplice potenza, la seconda l'esercizio di essa, cioè l'atto.

32. Allorquando la nostre intelligenza colla sua riflessione prende di mira ciò, che nell'Ente o negli esistenti costituisce la sostanzialità propria e distintiva dell'uno o degli altri, il costitutivo loro intrinseco, allora mira alla sola così detta *essenza*. Vocabolo questo, che, provemente dal verbo *essere*, esprime prima di tutto nel comun modo di intendere ciò, onde una cosa è quella precisamente e non un'altra: contiene dipoi in sè non tanto l'Ente e ciò che è proprio di lui, ma l'esistente e ciò che è proprio degli esistenti, la contingenza cioè, la relazione e la dipendenza loro dall'Essere. Nell'Ente esprime, accenna la realtà illimitata con tutte le perfezioni infinite; negli esistenti una realtà circoscritta e determinata, un principio di esistenza; però, ciò onde da non esistenti divennero esistenti: in conseguenza un concetto complesso nel quale si trova e c'è l'Ente, che da eterno contempla i suoi tipi eterni siccome attuabili e individualizzabili da sè esteriormente; la creazione mezzo pel quale i tipi sono di fatto estrinsecamente attuati dall'Ente; l'individuazione dei medesimi, che vale gli esistenti attuati colla loro realtà propria, il che implica e i tipi e la creazione; e però la dipendenza degli esistenti stessi dall'Ente. Il primo concetto esplicito il quale emerge da quel concetto complesso presenta le possibilità dell'esistente, che insidente in Dio ed identificandosi co' suoi tipi, col suo pensiero eterno, costituisce le essenze delle cose, immutabili, necessarie, eterne; il secondo e il terzo presenta l'attuazione dell'esistente, variabile, moltepilce, dipendente, e in rapporto degli eterni tipi invariabili. Considerato l'esistente nel primo momento o concetto inchiuso nella visione, non ammette limitazione; si identifica

coll'Ente; e però tanta intelligibilità acquista quanta risponde a noi ne ha l'Ente stesso: nei due posteriori momenti ammette determinazione; e quindi, esprimendo realità, acquista quella intelligibilità che la realità seco porta necessariamente. Or l'Essere, oggetto infinito, non potendosi circoscrivere nè capire nel finito, l'Ente colla sue essenze è incomprensibile, cioè sovraintelligibile; e quindi anche l'esistente per questa parte è sovrintelligibile. Se poi l'Ente si riguarda nella realità ed esistenza, siccome in questa è intelligibile, così ne è intelligibile l'esistente, che si intende appunto reale in quanto in forza dell'azione dell'Ente, causa prima, esiste, e da lui, prima sostanza, è sostenuto nell'esistenza. Indi i filosofi chiamano *essenza reale* l'intrinseco metafisico costitutivo delle cose, e questa per la ragione detta non si penetra da noi ed è sovrintelligibile: chiamano poi *essenza razionale* il complesso o concetto astratto delle proprietà delle cose. *Proprietà* dicono tutto ciò che negli esseri così concorre a costituirli tali o in quella tal classe, che, senza esse, quel tale oggetto non sarebbe più quello, ma un altro: e però si chiamano proprietà *essenziali*, perchè si riferiscono all'essenza; per distinguerle dalle *accidentali* o modali, che lasciano la cosa in quella classe, e solo nella individuazione la distinguono. È chiaro che l'Ente non ha nè ammette complesso in sè, e solamente ammette per parte nostra un concetto il quale sia siccome il fondamento degli altri concetti, che possiamo formare riguardo a lui; concetto che sarebbe l'*autonomia*, o come altri dissa l'*aseità*. In questa adunque si può costituire la sua essenza nominale o razionale. Perlochè essenza razionale, siccome complesso di attributi e proprietà, o concetto astratto, la concepiamo soltanto riguardo agli esistenti.

E poichè, rispetto agli esistenti, *essenza* subisce tanto e sì varie considerazioni, si vede come giustamente i filosofi l'abbiano potuta applicare « al concreto, all'astratto, al possibile, al reale, all'assoluto, al condizionato e al sovrintelligibile ». (Mazz.)

All'essenza è affine la *natura*, che, per quanto nozioni varie ne sieno state date, tutte in fine concordano nel dirla: ciò onde la cosa è quello e non altra: o, il complesso delle proprietà costituenti una cosa: il principale costitutivo di qualchecosa: ciò onde si intende che una cosa determinata operi: il principio sostanziale di azione.

§. 4. *Dell'uno, del vero, del buono, del bello in genere.*

33. Già sopra accennammo qualmente l'Ente necessariamente si intende *Uno*. Infatti su lui, come primo oggetto della primitiva nostra percezione, volgendo la riflessione, lo troviamo illimitato nella realità, infinito nelle perfezioni siccome comprendente ogni realità, che è egli stesso, o da lui dipende; e quindi non trovando in lui oggetto di divisione o distinzione di cosa alcuna, di difformità, la quale sola arguisce moltiplicità e parti, necessariamente il concepiamo qual è o lo intendiamo uno ed assolutamente semplice; se il composto nasce da unione di parti. E da ciò la nozione di unità, che noi per analogia applichiamo anche ad altre cose, ancorchè sieno composte.

Perlochè i filosofi distinsero l'unità: 1.° in assoluta, che onninamente esclude in sè ogni rapporto, ed anche la possibilità a il concetto di moltiplicità. Questa che dicesi anche *unicità*, appartiene esclusivamente all'Ente; poichè la realità a perfezione che possiede è così piena e seco stessa identica, che rende impossibile il trovare rapporto o similitudine; di modochè intendere Ente è intendere uno, intendere Uno è intendere Ente, reciprocandosi questi due fra loro. 2.° In unità relativa che è quella onde noi sotto qualche aspetto concepiamo i rapporti fra le creature, ed è di tre sorta: generica cioè o specifica, ed è quella onde intendiamo l'identità di diversi esseri in una data qualità, a cui tutti partecipano: individua o numerica, ed è quella onde intendiamo un dato esistente, per esempio quest'albero, emergente appunto dalla combinazione delle parti che il compongono, e distinto dagli altri della sua specie: cosmica o armonica, ed è quella onde intendiamo l'ordine e il rapporto delle parti dell'universo, che, sebbene molteplice nei componenti, pure intendiamo uno per l'ordine suo ammirabile.

il concetto di Ente ci dà l'idea di uno; il concetto di esistente, appunto perchè limitato, ci somministra il concetto di molteplice, e quindi di parte; e come quello implica assoluta semplicità, così questo esplica e somministra il concetto di composizione. Laonde in quella guisa che uno e semplice si convertono con Ente, molteplice e composto risultano da esistente.

34. Prima cosa che nell'Ente si intende è la sua realità antonoma; e questa si intende, in quanto contiene in sè necessariamente quello per cui possa essere intesa, che è ella stessa rapporto a qualche intelligenza che la vegga e l'apprenda. E poichè niun intelletto l'apprenderebbe se non fosse reale, quindi, essendo appresa, ella è realmente e coll'intelletto che l'apprende è in rapporto di intelligibile con intelligente. Quindi l'Ente è vero, sendochè secondo tutte le dichiarazioni del senso comune. *Vero* è sempre l'oggetto in rapporto con qualche cosa. Delle classi diverse di verità verrà a trattarsi in logica. Or basti notare che l'Ente, come intelligibile, necessariamente è vero; che la nozione di vero basa necessariamente sull'Ente, vero e verità prima ed assoluta; che dall'esistente non potrebbe aversi se non in quanto si riporta e dipende dall'Ente, da cui ebbe e realità e intelligibilità; finalmente, che la falsità e sua nozione non può nascere ove tengasi sempre fissa la mente all'Ente, e che solamente ha luogo allorquando la mente nostra spazia e si raggira sopra la creazione e gli esistenti. Vero ed Ente sono la medesima cosa; l'Ente è la verità per essenza giusta la sublimissima espressione di Cristo « ego sum via, veritas, et vita », e però vero ed Ente si reciprocano e si convertono. Riguardo ad Ente è inconcepibile ed impossibile il falso; soltanto questo diviene tale nel concetto di esistente.

35. L'Ente possiede assoluta infinita realità, quindi infinita perfezione, e poichè il linguaggio umano disse sempre *Buono* l'essere in quanto possiede perfezione, perciò l'Ente è buono. E poichè egli ha la perfezione e la realità essenzialmente, cui, a misura che più gli piace, alle creature da lui dipendenti comunica; quindi egli essenzialmente è buono assoluto; gli esistenti al contrario sono beni o buoni contingenti, limitati, relativi, in quanto e finchè della realità e perfezione partecipano e conformi sono ai tipi eterni del creatore. Ed è qui da osservare sottilmente, che l'Ente, in quanto possiede la realità e la perfezione che può communicare, è in rapporto al desiderio e però alla volontà, che ha suo proprio atto l'amore, il quale non può piegarsi se non se verso la realità ordinata, che è il buono: in quanto poi la sua realità è intelligibile, è in rapporto coll'intelletto, come vero. Laonde Ente, Vero e Buono si convertono a vicenda, e siccome gli esseri creati sono veri in quanto si conformano e partecipano alla verità assoluta; così sono buoni in quanto alla bontà assoluta partecipano.

36. Il buono si fonda nella perfezione e nella realità; nell'Ente ei è perfezione e realità assoluta, illimitata; dunque ei è sempre bontà senza alcun termine; dunque l'Ente e il Buono assoluto come esclude il fatto, così la possibilità e il concetto di male. Ed ecco onde il dualismo e il manicheismo rimane nella sua radice tagliato. Perchè poi l'esistente ha la sua realità e in conseguenza la sua perfezione limitata, dà motivo alla formazione del concetto di male; concetto negativo, che esprime solamente la negazione di bene o di perfezione. Da Ente adunque, come bene assoluto, ci è somministrata la nozione di *Buono*; da esistente ancora formiamo la nozione di bene, ma limitato; ed abbiamo da lui la nozione di male. E siccome le perfezioni delle creature sono varie; quindi, avuto noi il concetto di buono dalla fonte sublime onde abbiamo veduto noi attingerlo, applicandolo ai contingenti, siamo costretti riconoscere diverse classi di beni e in rispondenza di mali, dei quali verrà più opportuno luogo a trattare in etica.

37. L'umano linguaggio contiene senza dubbio la voce *Bello* siccome indizio e segno di un concetto universalissimo; onde lo ha egli attinto questo concetto? Niuno vorrà mettere in dubbio che l'Ente, se si considera o nella sua realità infinita, o nell'azione onde produce gli esistenti,

non solo appaga l'intelletto nostro perchè il vero e il fonte del vero gli scuopre, ma di più colpisce tutto l'intelligente di un tal profondo sentimento misterioso, che lo scuote tutto, ne eccita lo stupore e la maraviglia, lo innalza sopra sè stesso, lo rende estatico, lo nobilita ad un tempo e nella contemplazione di sè soavemente lo appaga nell'intelligenza e nella fantasia. E questo il sentimento del sublime, dal quale è originato quello del bello, siccome il finito dipendente dall infinito. Lo chiamo sentimento, non in quanto si abbia per sensazione, ma in quantochè in certo modo e tutto l'uomo agita allorquando ne colpisce il sublime, e ha grande attinenza colla fantasia o immaginazione, cui mette in azione e dalla quale misteriosamente riceve degli elementi; e perchè piuttosto che poter dire che cosa sia il bello e il sublime precisamente, si sperimenta e ciascuno può dire d'averne una nozione, e qualche volta di essere stato beato dalla visione od impressione di lui. (Prego qui i lettori a non volere intendere tutte le mie espressioni a stretto rigore ma invece a dar loro una benigna estensione). Intanto pare indubitabile, che siccome l'Ente colla sua infinita intelligibilità è il Vero sommo e sublime, e in sè tutti i veri contiene; siccome fin da eterno ha inteso e compreso sè perfettamente con tutta la sua verità infinita e sublime; che siccome tutti gli intelligibili esistenti furon fatti da lui con quelle disposizioni le quali non appagassero solo la intelligenza quai veri, ma ancora la fantasia intellettiva coi loro ordini e proporzioni siccome belli; così conformò lo spirito nostro in tal guisa, che, tanto in contemplare lui nella sua intelligibilità infinita, oltre la verità, colpito fosse dalla immensità e grandezza di lui sia di natura sia di azione, cioè da un altro sentimento, che non è il vero, ma si chiamerà il *senso del sublime;* quanto, contemplando gli esistenti, cui siccome veri intende, fosse colpito da quella tal qualità che loro è aggiunta e portano seco sempre e all'occasione si manifesta e si pone naturalmente in rapporto colla intelligenza e immaginazion nostra estetica, onde è soavissimamente preso di ammirazione ed amore e quasi levato sopra sè stesso, che chiamerò *sentimento del bello;* sentimento che se si lasci correre per poco sulle ali della fantasia acquista alcuna volta dimensioni illimitate e diviene il sublime.

38. Se così si intende la cosa, è chiaramente spiegato in qual modo si trovino in noi le nozioni di bello e di sublime, che non si possono negare al genere umano; se altrimenti, dovendole pur noi ammettere di fatto, non se ne trova più spiegazione; non potendosi ragionevolmente ammettere l'origine che ne indicherebbero i psicologi, essendochè le due nozioni hanno un fondo proprio e generico, indipendente da qualunque esercizio delle facoltà intellettuali umane. Si intende cioè, come l'Ente, essendo il vero e il buono assoluto, è in sè stesso il sublime e il bello assoluto e sè stesso comprende siccome tale. Si intende qualmente creando il vero, il buono, limitato, dipendente, relativo, lo fornisce ancora di quelle qualità occulte, onde, essendo inteso da qualche essere intellettivo, e questo comparisce di fatto non solamente siccome vero e buono, ma ancora siccome bello; rapendo e colpendone l'intelletto e la fantasia. E perciò si intende come nell'essere egli, l'Ente, inteso dagli esistenti intelligenti, si presenti loro ad essere appreso con quella qualità e proprietà che li ecciti, li scuota, li rapisca e, movendola, ne appaghi la fantasia, e fa che essi, nell'intendere gli altri esistenti, restino colpiti da quelle qualità loro (*entitative del bello* direbbero alcuni), che sono atte a rapirli e appagarli, li rapiscano e li appaghino di fatto. Si intende qualmente sia necessario alla nozione di bello e ciò che è il fondo della nozione, la qualità *entitativa* della cosa, per la quale la nozione è ridotta a forma propria di bello, e di più il rapporto di questa qualità coll'intelligenza e colla fantasia, onde riveste e s'informa di quel chè misterioso, abbagliante, ammirabile e soave ad un tempo, cui il bello stesso presenta; e quindi come il bello e sublime riposi sempre nel fondo della verità in rapporto alla fantasia e all'intelletto. Da che risulta la proprietà e giustezza della definizione di Gioberti: « — il bello è l'unione individua di un tipo intelligibile con ue ele-

mento fantastico fatta per opera dell' immaginazione estetica ».

39. E qui, per ripetere ciò che abbiamo accennato innanzi e dire alcuno che in succinto di ciò che altrove esporremo più distesamente, osserviamo, che il sublime ed il bello essendo per noi piuttosto sentimenti semplicissimi che altro, meglio li proviamo di quello possiamo determinarne la nozione secondo la loro natura. Per altro, volendoli segnare da ciò che producono in noi, pare indubitabile che possa dirsi, il sublimo, sotto ogni senso che voglia concepirsi, esprimere immensità, grandiosità immisurata, illimitazione con armonia; e che il bello invece esprima e comprenda ordine, disposizione soave, armonia tra l'oggetto intelligibile e l'elemento fantastico, ma implica sempre limitazione, circoscrizione, determinazione. E poichè il circoscritto o il limitato dipende ed è contenuto nell' incircoscritto, il bello in certo modo è contenuto e dipende dal sublime. Nè però vi è differenza tra loro, se non come di limitato e circoscritto da incircoscritto e illimitato, e viceversa. Cosicchè per l' elemento fantastico ampliandosi o circoscrivendosi l'oggetto intelligibile, il bello divieno sublime, il sublimo si limita al bello. Ciò invero esiste un sublimo e un bello reale, *naturale* detto da altri, fondo o tipo di ogni sublimo, di ogni bello. Il sublimo reale è l' Ente o la sua azione; il bello reale è l' esistente o i suoi modi: l' uno e l' altro posto in rapporto coll' intelligenza, cui si unisca l' elemento fantastico. Se l' Ente o Dio si guardi in sè o nella sua azione è sempre sublime, nè si impiccolisce allo stato di semplice bello se non per l' azione della nostra mente, che non valendo a contenere l' infinito, nè contentandosi di restar compresa o abbagliata nella contemplazione dell' immensità secondo tutta l' estensione delle sue forze senza circoscriverla, pretende in certo modo di ragguagliarla e proporzionarla a sè stessa; e perciò, quasi spezzandola, se ne forma un concetto limitato vedendone un solo circoscritto aspetto. Così l' Ente, nel nostro modo di vedere, è ancora bello; essendo in sè stesso immensamente al di sopra del bello, cioè sostanzialmente sublime; da cui la ragione di ogni bello. E in questo senso sono da intendere le voci *bello beltà* appropriate a Dio; in quanto cioè esprimono in lui propriamente il sublime, fonte del bello. L' Ente poi è l' unico sublime; poichè egli solo possiede realmente la illimitata armonia, che, posta in rapporto colla nostra intelligenza o aggiuntalesi la fantasia, ci rapisca in maraviglia sopra noi stessi: sì che gli altri sublimi, che per si coverano, essendo di fatto concetti di cose circoscritte, non sono altro che altrettanti belli, cui, togliendo idealmente o concependo senza confini, costituiamo sublimi. Sono dunque immagini e rappresentazioni del sublime, non vero sublime. Se l' esistente si miri in sè, o nelle sue azioni o modi, egli è bello soltanto; perchè, sempre circoscritto, il concetto che porge è sempre di circoscritto; nè diviene sublime se non per l' azione della nostra mente, che idealmente togliendogli e concependolo senza confini e così ravvicinatolo in certo modo all' immenso, come tale, o sotto la forma di immensità sel rappresenta. Così, tutto ciò che è capace somministrarci concetto di grandezza illimitata, cui si unisca l' elemento fantastico, ci comparisce e lo concepiamo siccome sublime; avvegnachè in sè stesso soltanto abbia gli elementi a costituire il bello. Dato poi il fondo della nozione del bello, lo spirito, colla maravigliosa sua attività intellettiva insieme e fantastica diversamente combinando le sue cognizioni, è capace di concepire, di produrre poi, quasi creare fuori di sè tante cose stupende e maravigliose in imitazione più o meno complicata, più o meno vicina alla natura. Da questo il bello artificiale ed artistico, il quale sempre è in rapporto e dipendenza più o meno stretta col bello primo, naturale, dipendente anch' esso dal sublime pure naturale; il quale parimente permette di sè una riproduzione ed espressione esterna artistica in modi diversi.

§. 5. *Del reale e del possibile, loro rapporti e cognizione che noi ne abbiamo.*

40. Il reale meglio si intende di quello possa spiegarsi a parole che cosa sia: tanto nella sua evidenza è semplice ed immediato nella cognizione. Fin qui, nel-

lo esporre le teorie dell'atto riflessivo sul primo nostro fatto intellettuale, abbiamo parlato del reale ed abbiamo detto, che, la prima cosa la quale ci si presenta esplicita in quell'atto è la realità assoluta, senza limiti, cioè l'Ente, in quanto è: che la seconda cosa la quale ci si presenta esaminando quell'atto e le uelone ad esso facendo caso dell'esperienza, che fle dai primi atti intellettuali si associa immediatamente al primo fatto dall'intuito, onde dare spiegazione al secondo membro del complesso che presenta l'intuito stesso, è la realità relativa, dipendente, contingente, cioè l'esistente in quanto è creato, ed esiste: che la terza cosa, la quale ci si presenta è l'azione reale, siccome modo che congiunge i due estremi, onde l'Ente produce l'esistente, cioè la creazione. *Reale* adunque è tuttociò che è, o che esiste. Che se, ciò che è, e ciò che esiste, lo prendiamo giusta il rigore dell'espressione, costituisca; il primo il reale assoluto, autonomo, eterno, necessario, infinito; il secondo il reale relativo, finito, contingente, temporaneo.

41. Intanto può dirsi una cosa essere intesa, in quanto ha o partecipa della realità. Poichè il nulla, come nulla, esclude di sè concetto e intelligibilità. Cognizione poi implica rapporto e commercio dell'oggetto conoscibile col soggetto conoscente. Or il reale assoluto, poichè è autonomo, porta in sè la ragione di sè; per conseguenza di necessità porta in sè la forza e la luce onde presentandosi all'intelligenza si faccia da lei intendere e vedere indipendentemente da ogni altra cosa. Perciò il reale assoluto è intelligibile in quanto è reale, ed è reale in quanto intelligibile. Laonde, convertendosi e reciprocandosi, in quel modo che è reale per sè, per sè è intelligibile; e quindi per immediata apprensione il reale assoluto si intende. Al contrario il reale finito, poichè relativo e contingente, riconoscendo la sua realità da un altro, anche la sua intelligibilità ripeterà da un altro, e per quella via stessa sarà intelligibile onde da un altro ha la realità. Ha realtà ed esistenza dal reale assoluto e ciò in forza dell'azione creatrice, onde la sostanza e causa assoluta fa essere e sostiene il relativo, sostanza limitata e contingente; indi questa in forza dell'atto creativo sarà intesa. Il reale assoluto è inteso per sè: il reale creato è inteso per l'intelligibilità che acquista dall'Ente nella creazione.

L'intelligibile essendo tale solamente in forza del reale, v'ha perciò negli ordini intelligibili e ideali quei medesimi rapporti che nel reale. Or nell'ordine reale si trova il dualismo dell'Ente, che realtà assoluta, sostanza autonoma, e causa prima crea e sostiene gli esistenti; così nell'ordine ideale v'ha la nozione di Ente, nozione prima, primo pensato, prima idea, primo vero e intelligibile assoluto, che, illuminando gli esistenti, li rende intelligibili relativi. E siccome nell'ordine reale gli esistenti non sono indipendentemente dall'Ente e dall'atto creativo di lui, pel quale sono esistenti; così nell'ordine ideale non s'intendono se non per l'Ente, per l'intelligibilità, e fin quanto la sua intelligibilità assoluta li illustra, rendendo anch'essi limitatamente intelligibili: in quanto cioè, quali sue idee eterne, li individua e li fa essere loro esemplati ed immagini limitate, e per mezzo del suo atto creativo, li rende reali e intelligibili relativi. Così che l'Ente, realtà assoluta, si intende per sè stesso; l'esistente, realtà relativa, si intende per mezzo dell'Ente, che ne contiene i tipi nelle eterne sue idee, e per la creazione, onde l'Ente cotoste idee esempla nel tempo.

42. La riflessione sopra la nozione di Ente, realtà assoluta, fra le infinite perfezioni delle quali ce lo presenta fornito, ci farà vedere la sapienza, la potenza, la libertà. La prima, ce lo presenta siccome fornito di ogni cognizione, di ogni idea; la seconda ci fa vedere come può fuori di sè attuare molte di queste idee e tipi in esemplati loro; la terza, mentre questo ci conferma, ci fa vedere come ciò che attuerebbe sarebbe fuori della sua sostanza; non implicherebbe la sua natura. Da questo insieme pertanto è porta la nozione di *possibile*, il quale nel comune linguaggio dice, « ciò che nel concetto di sè non implica contradizione, ciò che è attuabile e pensabile ».

Riflettendo poi anche sugli esistenti reali e sul creati abbiamo la medesima nozione, ma sempre dipendentemente e

in rapporto dell' origine sovra esposta. Infatti, nel pensare il reale creato, necessariamente lo pensiamo siccome un tipo esistente ab eterno nella mente di Dio, un esemplare generale attuato nel tempo e individuato per l'infinita potenza e libertà di lui. Per conseguente lo pensiamo siccome un essere che, avendo cominciato ad esistere quale individuo, prima del suo cominciamento, sotto l'aspetto di individuale era nulla e ciò che era, era solamente il tipo esistente nell' Ente da eterno, dall' Ente stesso pensato da eterno come attuabile *ad extra*, e dallo spirito creato attualmente pensato non come attuato, ma solamente come attuabile.

43. Da queste dottrine consegue: 1.° Che il possibile si forma radicalmente dalla nozione degli attributi di sapienza potenza e libertà, che si scoprono necessariamente nell' Ente, e che in essi ha il suo fondamento e principio; che formalmente poi se ne cava la nozione anche da esistente, sul quale però bisogna lavorare colla facoltà astrattiva. 2.° Che l' Ente fin da eterno ha pensato il possibile, cioè le sue idee e tipi degli esistenti, attuabili estrinsecamente. 3.° Che il possibile ha una realtà propria e un fondamento sostanziale, le idee cioè dell' Ente con lui identiche, e i tipi degli esistenti da eterno conosciuti dall' Intelligenza infinita dell' Ente come attuabili dalla sua potenza infinita. 4.° Che, fondandosi il possibile sul reale dell' Ente, non può essere anteriore a lui, e che però sotto quest' aspetto dipende dal reale. 5.° Che il reale assoluto, siccome tale, non può mai dar motivo da sè al concetto di possibile; e perciò l' assoluto non può essere possibile mai: possibile può essere soltanto la realtà relativa. 6.° Che, riferendosi al reale creato, il possibile è prima di lui, ne è la forma e la ragione, può esserne distinto e diviso; siccome la creazione è la ragione del creato. 7.° Che il possibile, come pensato dall' Ente, è universale, oggettivo sostanzialmente, ed immediato; perchè egli nel pensarlo si riferisce solamente a sè, ed in sè trova la ragione del pensarlo. 8.° Che il medesimo, in quanto pensato dall' esistente, è soggettivo, universale, nella forma almeno; che ha però suo fondamento nell' oggettivo dell' Essere. Infatti la mente creata per pensare il possibile ha duopo di riportarsi al reale relativo e contingente, ed intendendo la ragione dell' esistenza di lui (che è l' atto creativo, di cui abbiamo prima apprensione per l' intuito, e che inchiude ed esprime l'atto intellettivo dell' Ente riguardo ai suoi tipi individualizzabili non che l' individuazione loro) questa concepire siccome separata e indipendente dallo stesso. 9.° Onde emerge che il possibile, preso come pensato dall' esistente, è un universale ripensato da lui a norma dell' universale pensato dall' Ente; colla differenza, che in questo è immediato e però oggettivo, in quello mediato, risultato di riflessione, astratto, soggettivo.

44. Gli Ontologi distinguono due specie di possibilità, l' interna; e la fanno consistere nella sola non ripugnanza dei costitutivi della cosa, ossia nella sola pensabilità; l' esterna, e la fanno consistere nel rapporto di quella coll' attuazione di lei per la creazione fattane dalla causa prima. A possibile si oppone *impossibile*, che è la ripugnanza di certi termini posti insieme. È adunque la non pensabilità assoluta. Pertanto l' impossibile si riduce al *nulla* assoluto, detto dai filosofi nulla negativo, in opposto al nulla positivo, che è il semplice possibile: nulla cioè di esistenza, ma qualche cosa di pensabile con fondamento oggettivo.

45. L' Ente è assolutamente; nè si può concepire altrimenti da quello ch' egli è; egli adunque è necessario; ciò vale a dire che non può essere diversamente, nè può non essere. La nozione di necessario si rivolge dirittamente ad Ente. Perlochè *necessario* esprime dirittamente le relazioni dell' Ente verso sè stesso. Il possibile ha due rispetti: il primo è quello del suo principio e fondamento, che sono le idee-tipi dell' Ente dall' Ente intese come attuabili; e in questo il possibile è necessario. Il secondo è quello del termine, dell' attuazione estrinseca di questi tipi o esemplari per la onnipotenza dell' Ente, concepita siccome ragione immediata degli esistenti, e in ciò è contingente. Perlochè possibile esprime le relazioni dell Ente o necessarie verso gli esistenti.

L' esistente è assolutamente contingente, esso non si intende se non in forza di una ragione e di un principio di esistenza, di una dipendenza da un altro che lo fa essere e lo sostiene: perciò esistente esprime le relazioni del possibile verso li necessarie. Possibile ed esistente implicano necessario e indirettamente lo esprimono: essi non possono essere pensati senza il necessario; questo niuna dipendenza ha da quelli, sta senza di loro assolutamente.

« Tre grandi oggetti, conchiude un » profondo filosofo, tre ordini di realtà » corrispondono alle tre nozioni suddette; al necessario, all' Ente assoluto, » Dio; al possibile la quantità continua » cioè il tempo e lo spazio puri; all'esistente la quantità discreta, cioè l' universo con quanto ci si contiene. Onde » risultano tre grandi scienze componenti la somma enciclopedia: la filosofia, » scienza del necessario, cioè di Dio, e » del contingente fatto a sua immagine, » cioè dell' animo umano; la matematica » scienza del possibile: la fisica scienza » dell' esistente.

» Il tempo e lo spazio puri la cui natura ha disperato i più grandi metafisici non sono intelligibili se non come » un anello e un passaggio fra Dio e il » mondo nello stesso modo che il possibile è un anello fra l' Ente e l' esistente, fra il necessario e il contingente ». (Giob. v. 2. introd. nota 46.).

§. 6. *Spirito*, *materia*, *corpo*.

46. L' oggetto complesso dell' apprensione primitiva, sottoposto alla riflessione, ci fa trovare tre termini, Ente, creazione, esistente. Dei due primi la cognizione è esplicata immediatamente dalla riflessione sul primo atto intellettivo; il terzo rimane esplicato bensì nella sua generalità, ma non è confermato se non per l' esperienza. Di vero nella cognizione della sapienza, della potenza, della libertà dell' Ente, si trova bensì la possibilità della creazione, ma non l' attualità delle medesima. Parimente, la notizia della creazione in atto mi dice bensì l' esistenza del mondo in generale, e quindi di sostanze e cause seconde siccome sostenute e ricevènti le forze dalla causa e sostanza prima; ma la creazione, inchiudendo necessariamente libertà e quanto al creare e non creare, e quanto al creare queste precisamente fra le possibili cose e non altre, in questo modo non in altro, non mi dice direttamente quali sieno state create ed abbiano esistenza. Al che sopperisce la esperienza, la quale, dietro la notizia di creazione, che pone la realità generica delle cose esistenti, addita la realità individuale nel termine dell' azione divina creatrice, cui essa presenta. E veramente questa esperienza, sia coll' atto di coscienza, sia coll' atto di sensazione interna od esterna, ci fa conoscere gli esistenti nella loro individuazione. Ove quasi per prima generai divisione ce ne presenta subito due classi distintissime, mediante la riflessione; una di quelli che portano seco le note di unità e semplicità; l' altra di quelli che portano seco le note di moltiplicità e composizione. Da che le nozioni di spirito creato, e di materia e corpo, tanto generali e comuni.

47. Col vocabolo *spirito* l'umano linguaggio intende esprimere la sostanza, che, una e semplicissima, esclude decomposizione, divisione (nella sua idea) e parti ed estensione e moltepllcità; che ha un principio spontaneo e forza interna di prodursi all' azione conforme alla sua natura, tutte quello che produce rivestendo dei caratteri di unità, di semplicità, che non è altro se non il pensiero e la volizione. Perciò spirito equivale ad essere intelligente e volente. Dalla qual cosa facile è vedere, come l' Ente, appena inteso siccome Ente, fu inteso dalla mente umana siccome spirito: di guisa che questo concetto può dirsi ricevuto da noi nell' atto dell' esplicamento della nozione di Ente reale, assoluto. Ma, per ciò che riguarda il creato, non abbiamo avuto prima che l' esperienza ce ne assicurasse la distinzione dell' essere spirituale dal corporeo; e solamente per essa, dietro la nozione di creazione, siamo stati assicurati alcuni esistenti essere spiriti; perchè assicurati per lei in essi trovarsi le qualità di spirito esclusivamente, unità cioè, semplicità, attività propria ed interna, pensiero, intelletto e volontà alcuni essere corpi.

Col vocabolo *materia* genericamente l'umano linguaggio intese sempre l'opposto di spirito; e quindi sostanza o aggregato di sostanze, inerte, molteplice, divisibile, composto, passivo, figurabile, esteso, radicalmente incapace di azioni intellettive. A materia è identica in ultima analisi la nozione di *corpo*, la quale implica esistente esteso, composto, molteplice, divisibile, figurato, passivo. Dell'uno e dell'altro nei loro individui noi ne abbiamo certezza solamente per esperienza in via della sensazione, dipendentemente dal concetto di creazione. Intanto però ne diamo la nozione così per le generali, perchè intendiamo côrre il senso su cui tutti hanno sempre convenuto riguardo a *materia*, *materiale*, *corpo*, *corporeo;* evitando le questioni particolari e interminate, che sui modi speciali di intendere l'una o l'altro si sono suscitate.

48. Le qualità o attributi sotto i quali concepiamo lo spirito sono unità, semplicità, pensiero e volizione, i quali in qual modo che arguiscono forza, conato ed azione, così danno sicuramente sostanza che tutti li sostenga e produca. Ma conciossiachè, oltre a questo, nell'altro ne conosciamo, indi l'essenza di spirito siccome tutte le essenze ci rimane un mistero.

Le qualità sotto le quali intendiamo materia, o corpo, sono inerzia, estensione, impenetrabilità, moltepiicità, divisibilità, mobilità, dette qualità *primarie*, essenziali, delle quali niun corpo si intende mai privo; a cui si aggiungono le *secondarie*, colori, suoni, sapori, odori, ec. prodotte dalle prime in quanto sono in rapporto col senso umano; e che essendo attributi o modi di essere onde il corpo o materia si intende esistente reale, necessariamente convincono il corpo essere sostanza, di cui la essenza è ignota come tutte le essenze. Però è un fatto che il corpo si pensa assolutamente quale un essere divisibile, esteso, e quindi un molteplice; ed è un altro fatto che considerate le due classi di attributi le quali accompagnano le sostanze spiriti e le sostanze corpi, sono sempre, invariabilmente, radicalmente, diverse le une dalle altre, e come di attributi di sostanze diverse ne hanno concetto, e le pensano la mente umana, il senso comune. Il corpo adunque è una sostanza sola, oppure sono più sostanze insieme unite? Se unite, non avendo una bisogno dell'altra come sostanza per essere, chi le unisce, come, per qual principio stanno e si mantengono unite? Sono simili tra loro, o dissimili? Sono identiche o diverse dalle sostanze spirituali; in conseguenza come si possono spiegare le qualità del corpo; sono qualche cosa di reale, ovvero sono un che di puramente fenomenico?

49. Per rispondere a questi quesiti diverse vie presero i filosofi, e a diverse conchiusioni riuscirono, per lo più inammissibili; perchè forse per darne una soluzione pretesero prescindere, nè li subordinarono, come dovevasi, al principio di creazione. Laonde penso doversi evitare le contradizioni e le conseguenze improbabili su questo punto intendendo a conoscere ed esponendo ciò a cui la mente nostra limitata arriva, lasciando nel mistero ciò a cui non arriva, procedendo in tal modo.

Le azioni e i fenomeni che osserviamo nelle sostanze spirituali e nelle corporee, gli attributi che vi scopriamo, i quali niuna similitudine e relazione hanno fra loro, ci costringono a pensarle essenzialmente diverse. Da che proceda poi o in che cosa consista questa diversità, parmi debba ripetersi dalla volontà del creatore e dalla natura possibile del creato. Il creatore infatti ha in sè i tipi di tutte le cose possibili siccome mente infinita e li vede attuabili per la sua potenza e libertà; ma siccome, per attuarli, bisogna individualizzarli e individualizzazione importa collazione di realtà finita, attributi diversi, che all'essere finito si applichino siccome costitutivi tutti insieme della realità dell'essere finito stesso e siccome distintivi insieme di uno dall'altro essere finito; quindi a questo dà l'attributo individuo del pensiero, onde individuato si distingue da quell'altro che ha l'attributo di estensione e inerzia, distinguendosi poi fra loro gli individui delle due classi degli esseri spirituali e dei corporei non solo per la propria individuale finità di ciascuno e per il numero, ma per certi caratteri, attributi accidentali, ma necessari a di-

distinguerli, e per certi modi propri individuali. E qui dee notarsi, che la mente dell'Ente, se si considera in sè come contenente tutti i tipi, i quali cognizione di lei da lei non si distinguono, certo è identica sostanzialmente coi suoi tipi; ma se si considera in rapporto all'attuazione estrinseca dei tipi stessi ella è sostanzialmente diversa da loro. Così è bene notare che la sostanza per sè stessa è necessariamente una; di modo che sostanza, in sè come sostanza considerata, è una e semplice: ma siccome le sostanze seconde per essere realmente debbono essere individuate e individuate non possono essere se non cominciando ad esistere con naturale, propria, necessaria limitazione; quindi perchè sieno limitate è necessario che abbiano certi attributi propri per cui dalle altre si distinguano; e in conseguenza possono essere vestite di queste piuttosto o di quelle qualità, che le determinino questa o quelle altre cose, cui piacerà meglio al creatore farle essere.

Perciò le une sono fornite delle sole qualità che le fanno distinguere dalle altre come semplici; le altre sono fornite di quelle qualità, per cui, unendosi insieme molte fra loro, sieno sostanze essenzialmente diverse dalle prime: sostanze in sè une, ma colla propensione naturale all'unione con altre, per cui, unite, divengono sostanze composte.

50. Se prendesi un corpo qualunque e si esamina, vedesi immantinente che può dividersi in parti, ciascuna delle quali sta da per sè senza bisogno dell'altra. Di guisa che siamo costretti dire il corpo non essere radicalmente una sostanza sola, ma più, unite insieme, le quali, sebbene nella singolare loro individualità non ci si presentino, non potendo noi col fatto della divisione e suddivisione di un corpo giungere mai a quello che ne sia l'elemento non più divisibile, pure è certo che sono molte unite insieme e che col pensiero si può e si deve giungere all'individualità loro; essendo il corpo essere finito, composto di parti finite nel numero e nella sostanzialità. Or di questi elementi e parti si chiede appunto se sono semplici, ovvero no: in qual modo stanno unite fra loro; se sono simili o dissimili.

Le sostanze create, perchè finite e distinte fra loro, debbono necessariamente essere dissimili in qualche cosa, in qualche attributo cioè, essenziale o accidentale; altrimenti non potrebbero distinguersi nè dirsi più e diverse sostanze. Ommetto qui per brevità le difficoltà che si adducono contro gli indiscernibili. Intanto con questa teoria si convalida il fatto della diversità delle combinazioni nei corpi, che dissimili o diversi sono tra loro per una dissimiglianza che è tra gli elementi componenti e nella composizione di essi. E la chimica ci ammaestra sulla diversità dei fenomeni dalla diversità delle combinazioni.

Le parti o elementi dei corpi sono uni e semplici, poichè sono sostanze. Per altro in quella guisa che le sostanze spirituali sono fornite degli attributi dello spirito per libera volontà del creatore, così le corporee-elementi sono fornite delle qualità della materia. Dunque, si ceno opporrà, sono estese, impenetrabili, divisibili, molteplici; dunque sono i corpi non i loro elementi, il che è un parlare con contradizione e fuori d'assento. No, io ripeto, non si precipiti conseguenza gridando all'assurdo, chè vi è mezzo a spiegare la cosa senza contradizione. Gli elementi dei corpi non sono ancora, siccome tali, sostanze estese, divisibili, multiplici; ma pure sono forniti delle qualità della materia: ed ecco come va intesa la proposizione. Io propongo una teoria che sa di ipotesi, ma ipotesi che trova stretti rapporti col fatto, che lo spiega e ne è spiegata a vicenda senza urtare in nessuna contradizione, sciogliendo il più plausibilmente che è possibile il gran problema della realtà corporea ed estesa, il qual problema tanto affaticò i filosofi, senza che forse proponessero mai una conchiusione soddisfacente al quesito, o senza rompere in qualche scoglio.

51. E qui ho bisogno farmi strada e fondamento con una osservazione, la quale non mi verrà contrastata da alcuno. Dio nel creare la materia e i corpi, di cui qui singolarmente parliamo, non procedè già per gradi e perfezionamenti, quasichè prima creasse gli elementi loro divisi, e poi, arbitrariamente o a tenore delle loro esigenze, li unisse alla formazione dei me-

desimi corpi diversi; ma sembra più ragionevole e dignitoso dire che, quando creò, coll'atto della sua volontà in un attimo fece essere la materia e i corpi belli e formati nella unione fatta dei loro elementi. Di guisa che gli elementi si pensano bensì da noi e si costituiscono esistenti individualmente col pensiero per cercarne le proprietà, ma realmente non hanno mai esistito in stato di puro elemento. Ciò posto, se cotesti elementi sono naturalmente uniti fra loro e dall'altronde sono sostanze e semplici, deve dirsi che il creatore nell'atto di formare la natura materiale, in quella guisa che aveva libertà di fare e fece e dotò varie sue creature colle proprietà dello spirito, così ne fece altre che dotò colle qualità della materia; non in quantochè le possedessero complete, formate ed esplicite, ma in quantochè a tutte ne somministrò il principio, onde, unite insieme molte di loro, venissero a possedere coteste proprietà di fatto ed esplicitamente: diede loro poi una necessaria tendenza scambievole all'unione fra loro, così che, unite, formano la reale moltiplicità, divisibilità, estensione. Perlochè separati non esistendo nè avendo esistito mai realmente gli elementi, parti dei corpi, ma pensandosi come tali, si pensano siccome esistenti per creazione libera dell'Ente colle proprietà iniziali della materia e la tendenza naturale all'unione vicendevole, nella quale unione le qualità che in ciascheduno risiedevano soltanto nel loro principio, o, direi così, conato, si trovano attuate per la unione stessa. E poichè in istato di separazione non hanno mai esistito, così bisogna pensarli sempre siccome forniti delle qualità iniziali e attualmente uniti, e però con coteste qualità passate all'attuazione e compimento. In che queste qualità considerate nei corpi non hanno solamente un rispetto razionale per noi, ma vera realità, quali proprietà realmente esistenti attuate nei corpi; iniziate cioè negli elementi dei corpi, attuate poi compiutamente, per la unione scambievole a cui necessariamente tendono gli elementi, nell'atto stesso della loro creazione e unione.

52. Questa tendenza naturale all'unione dà spiegazione appunto dell'unione loro, siccome principio della medesima, e spiega in qual modo il corpo possa chiamarsi uno e quasi una sostanza sola per la quasi identità che si communicano gli elementi colla tendenza all'unione. La quale unione di fatto è maggiore o minore, più tenace e meno secondochè le diverse molecole, o elementi componenti un corpo, escludono più o meno attributi diversi. Ma tal unione realmente non può annientarsi giammai. Che se pure si può fare dall'uomo una qualche separazione fra le sostanze componenti i corpi, sarà sempre subordinata al loro principio di coesione e adesione, in quanto non potrà l'uomo giugnere mai più e fare la divisione ultima degli elementi immediati da cui la prima composizione comincia, perchè per natura loro le molecole tendono l'una all'altra, e il creatore unite le fece non separate. Una grossa massa di molecole potrà disunirsi per arte formandone due masse, in cui vi siano di quà e di là più sostanze unite; ma l'uomo non potrà mai, a cagion d'esempio, ridurre un corpo, dividendolo, fino ai composti, ove le sostanze elementari siano a due a due, per separare poi anche queste scambievolmente onde considerarle isolate ed esaminare i corpi nei loro elementi, se non vogliamo dire che possa ridurre in tritoli la natura. E questa è la ragione forse onde alcuni hanno sostenuta la divisibilità in infinito della materia. Intanto però questa natural tendenza all'unione nelle molecole della materia, essendo un principio intrinseco a lei che opera necessariamente, trova il suo sfogo proprio in qualunque unione che sia fatta, anche primitiva di due o tre sole molecole, di modo che non esige di procedere indefinitamente. Indi nasce la ragione della diversità delle masse unite più grandi o più piccole, che trovano sempre il principio e la spiegazione loro generale nella tendenza delle molecole all'unione. Un'altra ragione poi dell'essere grandi le masse o piuttosto piccole, e dell'essere l'unione più stretta e forte fra gli elementi, o meno, è riposta nella maggiore o minore esclusione nelle molecole degli attributi scambievolmente opposti ed esclusivi. E da questa maggiore, o minor esclusione negli elementi dei corpi degli attributi contrari dipende la maggiore o minore somiglianza che la

chimica ha trovato fra diversi corpi; somiglianza non assoluta, ma soltanto approssimativa: poichè neanco la chimica è giunta mai al vero semplice e sostanza primitiva dei corpi.

53. Ricapitoliamo il detto fin qui. La formazione dei corpi, che nei loro elementi constano di sostanze semplici, non si può spiegare già per la riunione che molte di queste facciano di sè stesse intorno ad una che sia siccome il principio di inerenza delle altre; poichè ciò contradice alla nozione di sostanza. Ma devesi spiegare per un'adesione e rapporto, che fra loro è posto dal creatore, il quale nel farle le dotò del principio di estensione e delle altre *proprietà*, dette, *della materia*, però sole inizialmente, colla tendenza necessaria all'unione fra loro; formata la quale viene ad essere costituita reale la estensione e le altre proprietà dei corpi. E ciò tanto più resta plausibile, in quanto gli elementi dei corpi separati tra loro, siccome sostanze semplici, si concepiscono e si intendono da noi per astrazione, ma realmente non hanno mai esistito come tali. Dal creatore furono tratti dal nulla nella fatta scambievole loro unione, e quindi nella fatta estensione ed altre reali proprietà del corpo. Nè vale dire, che, se non hanno nella individuale loro esistenza la estensione, non la possono costituire nell'unione. Poichè ciò si avvererebbe qualora gli elementi corporei nemmeno inizialmente, le sè stessi considerati, la possedessero; ma in sè ne posseggono il principio e di fatto la costituiscono compiuta per l'unione tra loro: in quella guisa che unità ad unità congiunta costituisce di fatto il numero, cui individualmente presa non costituiva; in quella guisa che lo spirito colla riflessione produce chiara e determinata la cognizione, la quale per l'intuito era solamente cominciata, confusa, indistinta. E siccome niuno è realmente il numero nella sola unità, niuna la cognizione, come tale, nell'intuito; pure, essendo l'unità l'essenziale principio del numero, è desso costituito per l'unità aggiunta all'unità; ed essendo l'intuito l'essenziale principio della cognizione, viene la medesima costituita per lui, cui si aggiunge la riflessione. Per egual modo nulla essendo nella molecola separata l'estensione compiuta, ma puro, contenendone quella il principio ed avendo gli elementi necessaria tendenza scambievole all'unione, nel costituire cotesta unione, costituiscono realmente l'estensione per la coesione reale di loro, principi necessari a costituire tal fatto reale.

Così la teoria esposta dà ragione della realtà dell'estensione, dello spazio, e delle altre proprietà dei corpi, ed ha una conferma nella matematica. La tendenza all'unione degli elementi corporei spiega ancora come il moto sia un che di intrinseco alla materia, sia il suo conato, cioè la forza posta in azione.

§. 7. *Dello spazio e della durata, dell'estensione, del continuo, del contiguo, del luogo, del tempo, del moto.*

54. La realtà assoluta noi la pensiamo senza principio e senza fine, quindi siccome eterna; e perchè la pensiamo ancora senza termine o limitazione, perciò è necessariamente immensa. Eternità, immensità, nell'Ente arguiscono permanenza nell'essere, completa, uguale, invariabile; perciò *continuità*; la quale ci viene data a pensare ancora dal possibile considerato in sè stesso, che termine, separazione, limitazione, molteplicità esclude. Dall'altra parte la realtà relativa, o l'esistente, noi la pensiamo necessariamente siccome principiata, limitata, molteplice; e però come *discreto*. Nel continuo abbiamo l'uno perfettamente seco uguale, nel discreto il vario e disuguale.

Or è indubitato che l'umano pensare e l'umano linguaggio hanno il concetto di spazio e di durata coi loro relativi, estese continuo, contiguo, luogo, tempo, moto. E col primo pare i filosofi abbiano voluto significare ciò in cui sono immediatamente contenuti gli estesi coesistenti; colla seconda ciò onde la esistenza e varietà degli esistenti si misura. Indi, riconoscendo, se non altro, socie e identiche alle nozioni di spazio e di durata certe altre nozioni universalissime, come infinità, necessità, semplicità ec., si divisero perciò in vari sistemi per assegnarne la natura, il valore, le proprietà. Perlochè alcuni distinsero spazio e durata puri od assoluti da spazio e dura-

ta reali. Dissero spazio puro, il concetto astratto ed universale di capacità a collocare, ricevere o contenere i corpi; spazio relativo e reale la estensione attuale dei corpi; e luogo una certa estensione determinata nei corpi attuati. Dissero durata assoluta, il possesso dell'esistenza senza confini considerata in astratto; dissero durata reale, o tempo, la successione reale delle cose. E quindi dissero lo spazio e durata puri un modo di vedere astratto ed universalissimo senza realità formato dallo spirito umano sulla considerazione dell'esistenza individua; dissero lo spazio e la durata reali non essere altro che gli stessi esistenti in quanto coesistono o si succedono. Altri ammisero una realità *sui generis* nello spazio e durata assoluta, che contiene e misura gli esistenti e i succedentisi; ed altri dissero la durata e lo spazio puri non essere se non l'immensità e l'eternità di Dio, alle quali si rapportano la coesistenza e i cangiamenti delle creature. Or che cosa vi ha di vero in queste opinioni, e che cosa di falso?

55. Lo aver preso a considerare i due concetti isolatamente o, per così dire, nella loro applicazione senza risalirne al vero principio, ci pare la causa degli opinamenti inaccettabili dei filosofi su questa materia e dell'oscuramento e confusione delle dottrine relative ai due concetti in discorso. Lo spazio e la durata non possono essere le cose stesse coesistenti e succedentisi; altrimenti a che queste due nozioni, le quali seco altre ne traggono tanto diverse dagli esseri coesistenti e successivi? Non si debbono dire pure rappresentazioni e astrazioni dello spirito, se non vogliamo cadere nel nominalismo. Pare nemmeno debbansi ammettere quali realità sostanziali; in quanto? portando seco attributi assoluti, si confonderebbero con Dio; o diversamente sarebbero creature, a cui quelli attributi non potrebbero appartenere. Nemmeno li vogliamo dire esplicitamente o senza alcun aggiunto o spiegazione gli attributi divini, immensità ed eternità, avvegnachè sia detto « in ipso vivimus movemur et sumus », « in quo omnia »; perchè la cosa così nudamente intesa potrebbe porgere ragione a gravi e valide difficoltà. Sebbene l'immensità e l'eternità di Dio ne siano quasi il fondo, una regola e misura. Infatti Iddio nel produrre dal niente le creature non le può collocare nel niente, nè fuori di sè stesso; perciò, dovendo esse aver pure, siccome limitate e finite, un luogo di circoscrizione, nè potendo essere od esistere indipendentemente da un altro, che, prodottele, le sostenga, siccome immenso ch'Egli è, le crea in sè, e quasi in sè le colloca a tenore di ciò che dice la rivelazione per l'Apostolo ed asserisce la Chiesa nei passi sopra recati. E perchè Egli non ha principio nè fine e persevera nell'esistenza senza successione e senza cangiamento, è quindi siccome il fondo, il tipo, l'esemplare a cui si paragona, onde si desume e si misura la perseveranza nell'esistenza delle cose che durano ma con limitazione, e quindi si succedono. Nè in questo v'ha sospetto di panteismo. Poichè le creature sono sostanze, che, distinte da Dio, sono contenute in lui; e perciò hanno, prima, un rispetto a quello in cui sono e all'essere di lui, dalla considerazione del qual rispetto ne vengono presentate le nozioni di immensità e di eternità, e però le immediatamente subordinate, spazio e durata assoluta; indi hanno diversi rispetti tra loro, sia quanto all'essere e al modo di essere, come quanto alla loro limitazione, distribuzione, successione ed ordine; onde ne provengono le nozioni di coesistenza, di luogo, di tempo, di spazio e durata relativa. Di guisachè Dio gode dell'immensità; esso è immenso; vuol creare e crea il mondo distinto da sè e limitato; ma, non potendo questo sussistere senza un'assistenza perenne, immediata di Dio, lo colloca in certo modo in sè: il che contiene ed esprime la creazione, e lo spazio. Per egual modo Dio è eterno; gode dell'eternità, possesso della esistenza, uniforme, invariato e invariabile; crea le cose varie e moltiplici, ordinate fra loro e con lui stesso: esso è la misura invariata ed immanente della loro successione, moltiplicità, ordine; e però la durata vera esprime e presenta. Ove pertanto debbonsi distinguere spazio e durata puri da estensione, coesistenza e successione; ed appuratene bene le distinte nozioni, assai diverse fra loro, si vedrà che spazio

e durata assoluti non hanno dipendenza dalla creazione, ma possono esservi in rapporto, anzi ne sono presupposti e la contengono e la esprimono: estensione, coesistenza, successione invece appartengono esclusivamente e dipendono dalla creazione. E perciò spazio e durata possono dirsi in certo modo gli attributi di immensità ed eternità di Dio, quali regole, misure e principi a cui si riportano e che contengono gli esistenti, in quanto porgono mezzo al concetto universalissimo della coesistenza e successione possibile del creato; coesistenza e successione, che in prima sempre si riportano a quegli attributi quali misure loro e fondo necessario combinato col principio di creazione, sono poi attuate estrinsecamente nelle creature coesistenti e succedentisi; esistenti nell'Ente, coesistenti fra loro e paragonate all'Ente e sua durata immanente nella loro successione. Nei quali essi tutti spazio e durata sono realità e porgono quasi il germe delle nozioni di estensione, tempo, moto, sito, luogo ec. Non dobbiamo pretendere di misurare Dio e i suoi attributi al corto nostro vedere, o al limitato essere delle creature. No; esso è immenso e contiene i corpi, gli estesi; ma esteso non è: così dura, e nell'immanenza invariata della sua esistenza è misura della successione delle creature.

56. E qui in dilucidazione maggiore di questa materia aggiungiamo ancora questo. L'Ente fin da eterno ha inteso i suoi tipi siccome attuabili, cioè possibili, e respettivamente a questo fin da tutta la eternità gli ha veduti attuati per la sua potenza infinita. L'uomo, sia che pensi l'Ente nei suoi attributi di sapienza, potenza e libertà, pensa il possibile; sia che pensi gli esistenti, necessariamente li pensa per la loro possibilità e per gli elementi che questa costituiscono cioè i tipi eterni dell'Ente attuabili per la potenza di lui; e li pensa attuati di fatto sempre in rapporto alla loro possibilità. Indi tanto l'intelligente finito che l'infinito in questo caso pensano la continuità in rapporto al discreto, cioè la quantità continua rispetto alla quantità discreta, e questa rispetto a quella; una implicata nel concetto di possibile, l'altra in quello di esistente. E però, ponendo di necessità l'una in rapporto all'altra, veggono la coesistenza possibile colla possibile diversità e variazione, cioè colla successione e limitazione degli esistenti; e veggono la coesistenza attuata colla varietà attuate dei medesimi. L'una e l'altra sono vedute nella connessione e rapporto colla creazione, la quale in quanto esprime cominciamento di qualche cosa certo implica distinzione e molteplicità, però coesistenza e diversità; ma in quanto è principio di attuazione, non portando di esprimere di che cosa lo è, è illimitata. Laonde esprime sotto un aspetto quantità continua, sotto un altro e più propriamente esprime quantità discreta. Nella coesistenza, molteplicità e varietà possibile sono espressi i concetti di spazio e di durata assoluta, i quali trovano pur sempre il loro ultimo fondo ed esemplare e modello nella altissima origine sopra spiegata; nella coesistenza e varietà attuata è espresso spazio e durata relativa.

57. In conseguenza *spazio* beo al definisce = capacità di locare gli esistenti = ; *la durata*, = misura dell'esistenza degli esistenti = ; in quantochè il primo esprime i rapporti che il possibile ha coll'esistente, e la seconda l'ordine e la misura dell'esistente.

Esteso dicesi tutto ciò che ha parti, l'una fuori dell'altra, ma aderenti fra loro; e l'*estensione* è la proprietà dell'essere corporeo di avere parti fuor di parti ma congiunte insieme. Si intende facilmente che l'estensione non si avvera se non negli esseri composti; che è una proprietà loro; che però si trova reale nei corpi, i quali, fatti e creati estesi da Dio, nei loro elementi semplici hanno incoativamente le proprietà della materia colla tendenza all'unione scambievole, senza confondersi, nella quale unione attivano l'estensione colle altre qualità della materia stessa. Sebbene estensione dica rapporto di diverse parti od esistenti che costituiscono una cosa, e però composizione; estensione non è la nuda composizione, ma qualche cosa di più, cioè quella qualità e proprietà reale e formata in ogni corpo, iniziale, incoata in ogni elemento di corpo, che si intende sempre la prima immediatamente, quasi la essenza del corpo, appena corpo si pensa.

Il *continuo* si concepisce siccome ciò che esclude ogni confine, molteplicità e limitazione; ovvero, siccome la quantità, che negli elementi suoi esprime tal rapporto, che nulla si può tra quelli frapporre. Nel primo senso la nozione ci può essere somministrata ancora dall'Ente considerato siccome illimitato nell'essere e nella vita: nel secondo senso è data nella tendenza ed unione degli elementi corporei allorquando, senza identificarsi, si uniscono a formare il corpo.

Contiguo è il rapporto di una quantità con un'altra pòstale vicina. È espresso dai diversi composti o corpi, che possono essere fra loro vicini. Si chiama anche *discreto*, ed implica molteplicità, limite.

Luogo potrebbe dirsi una determinata e concepita circoscritta quantità dello spazio, ove sia o potrebbe collocarsi un determinato esistente: e *tempo* si intende da noi quale una durata circoscritta, per cui è misurata o la totalità, o una parte degli esistenti nella loro esistenza o successione.

Moto è, nella sua più comune nozione, il trasferirsi di un corpo da un punto all'altro dello spazio; ma più estesamente è moto il mutarsi, il passare da uno stato all'altro. Nel primo senso è solo immediatamente proprio dei corpi, nel secondo caso può appropriarsi anche ad altre cose. Ma, applicandolo agli esseri dotati delle proprietà della materia, rimane ancora moto il passaggio da uno stato all'altro. Di che la nozione, rispetto ai corpi, nasce dalla nozione di tendenza all'unione nei loro elementi. Questa tendenza infatti è il conato onde naturalmente una particella della materia si porta verso l'altra per unirlesi senza identificarsi e confondersi con lei, e così costituire l'esteso, il composto, il corpo. Siccome questo conato è in tutti gli elementi e sempre qual principio di adesione unificanteli alla formazione di corpo, così il moto è quale un attributo necessario della materia. Di qui si intende come si percepisca la natura quale una gran macchina in moto; onde prendesi valido argomento a provare l'esistenza di Dio.

58. Lo spazio e la durata, comunque si considerino, sono sempre reali. Sono reali se si considerano nel loro stato relativo, sia perchè tutti gli esistenti sono limitati e finiti, e molti di loro constano di elementi reali e attuati l'uno fuor dell'altro scambievolmente uniti; sia perchè ad un tempo sono fra loro in ordine ed armonia; il tutto in rapporto colla creazione, la quale si intende aver posti gli esistenti attuati in una coesistenza insieme e in un ordine tra loro. E perchè gli esistenti non sono, nè si pensano se non come coesistenti od estesi, e successivi in rapporto al principio e ragione di loro esistenza, la possibilità cioè e l'attuabilità in forza dell'Ente, e la creazione di fatto; quindi come attuabili, molteplici e finiti, debbono avere un ordine, onde si ha la successione; ed una coesistenza sotto qualche aspetto per servire all'ordine stesso, il che motiva estensione e suo concetto. Questa coesistenza e successione poi è in rapporto e si misura per gli attributi infiniti immensità ed eternità di Dio, il quale immenso (non esteso) in sè contiene tutto giusta la frase dell'apostolo « in ipso vivimus, movemur et sumus »; e siccome osserva ancora il P. Romano V. 4. p. 313. « Le cose » sono in Dio; perchè la creatura è nel » Creatore e non può uscire dal pelago » della sua immensità »: sebbene le crea» ture, « siano pure in sè stesse perchè » le sono vere sostanze distinte dalla di» vina ». E Dio, come immobile nella sua esistenza per la eternità, ci somministra fondamento a misurare la successione delle cose.

Spazio e durata sono reali ancora se si considerano nel loro stato assoluto e puro. Poichè la coesistenza possibile come l'ordine possibile, onde estensione continua e durata continua, si appoggiano necessariamente sullo stesso concetto del possibile, il quale inchiude il modo reale onde può essere attuato e le condizioni sue; il che si riporta all'Ente, sue idee, potenza, libertà; cose tutte realissime. Se peraltro si considerano nella loro precisa nozione specifica, la realità loro non è sostanziale, è modale solamente. Lo spazio e la durata non sono sostanze, sono i modi, onde gli esistenti, per la natura loro di esseri finiti e limitati, sono o si concepiscono esistenti o possibili. Lo spazio e la durata esprimono le relazioni dei possibili cogli esistenti attuati; esprimono le relazioni del possibile al

suo principio e al suo termine, in quanto riguardato il possibile nel suo principio, che è l'Ente mediante la creazione, la sapienza di questo richiede ordine e coesistenza; riguardato nel termine, che è l'esistente, propriamente esso e attuato nell'ordine, nella coesistenza; e tanto il possibile, che la creazione, quanto gli esseri creati esprimono ordine, armonia e coesistenza. Quindi appunto procedono gli attributi di assoluto o di relativo che accompagnano spazio e durata, secondochè si riguardano più prossimi al principio, o più al termine del possibile; secondochè si mirano o più in rapporto agli attributi dell'Ente, ovvero più si riportano all'attualità dell'esistente. Imperciocchè essi specialmente, lo spazio e la durata assoluti, hanno norma, regola e fondo nella immensità ed eternità di Dio, se nè il possibile non si concepisce attuabile se non nella immensità e in ordine all'esistenza dell'Ente.

59. Poichè spazio e durata sono l'espressione della coesistenza e dell'ordine degli esistenti, o come possibili, o come attuati si intendano; siccome non possono gli esistenti concepirsi se non con ordine e coesistenza almeno possibile, niuna anteriorità o precedenza essendovi fra loro nello stato di possibilità; e siccome spazio e durata hanno una relazione coll'atto creativo, e ne hanno il medesimo principio, però si riferiscono e si communicano scambievolmente. Perciò lo spazio è nella durata, la durata nello spazio. Inoltre hanno un comune rapporto nel moto per cui si misura lo spazio che occupano gli esistenti, e il tempo che durano; onde anche qui a vicenda l'un l'altro si riferiscono.

§. 8. *Vita, vivente, supposto, persona, sussistenza, personalità.*

60. Conciossiachè in filosofia cade assai volte discorso della vita, del supposto, della persona e d'altro simili nozioni, ci pare non inconveniente esporne in ontologia le più necessarie dottrine. Egli si dice infatti che vive un albero, un animale, un'uomo; l'uomo essere persona, avere una sussistenza ec. Or che cosa significano tutti cotesti vocaboli; è universale la vita?

Generalissimamente la vita potrebbe dirsi = esercizio di forze =. Ma poichè una qualche forza la possiede ogni sostanza, ned intanto ogni sostanza è vivente nel senso proprio e stretto della parola, perciò vita è qualche cosa diversa da puro esercizio di forza. Frattanto qui facciamo osservare, che in quella guisa che le nozioni date di sostanza e di corpo, unite alla riflessione ed esperienza, ci inducono a riconoscere diverse categorie di sostanze; cioè, la sostanza prima che crea tutte le altre; le sostanze che furono fornite di intelligenza semplicemente; quelle fornite di intelligenza ma ordinate ad un composto; quelle dotate di sensazione ed ordinate ad un composto ma prive di intelligenza; e quelle finalmente che non hanno nè sensazione nè intelligenza, ma pure, quali sostanze, sono semplici ed hanno una naturale tendenza all'unione scambievole onde costituire i corpi (le quali ultime dotate di necessaria tendenza all'unione scambievole, considerate siccome elementi possseggono solo inizialmente le proprietà della materia, ma considerate nell'unione reale, nella quale sono create, quelle proprietà presentano attuate, reali e compiute; ove l'estensione si presenta quale proprietà primitiva e radicale dei corpi, da cui germinano tutte le altre; siccome la tendenza all'unione costituisce la forza primitiva di cui ogni sostanza corporea deve essere fornita, e dalla quale originano non tanto la unità che si potrebbe dire *sostanziale* dei corpi, quanto tutte le altre forze delle quali come corpi sono dotati); così la diversità delle combinazioni degli elementi corporei ed anco delle qualità, di cui sono gli elementi forniti, ci persuade ad ammettere diverse specie di corpi. Poichè sebbene le sostanze tutte, quali sostanze, siano simili; pure, le create, per essere individuate dovettero essere fornite di proprietà speciali: e perchè le proprietà possibili erano molteplici, però il creatore le diverse sostanze volle dotare di varie proprietà, se non altro a mostrare la sua potenza o la ricchezza di sua sapienza · onde la varietà nella individuazione delle sostanze, data la similitudine loro considerate quali sostanze, e quindi la immensa varietà di fenomeni nella immensità delle combina-

zioni e composti di sostanze. Ed in quel modo che diverse categorie di sostanze e diversi ordini di corpi, per le varie ragioni loro, siamo indotti a riconoscere; così si hanno diverse specie di vita. Siccome infatti una proprietà può essere conferita ad un essere in gradi maggiori o minori, egualmente può essere conferito con maggiore o minore abbondanza ciò che costituisce la vita; onde vita meno o più perfetta.

61. Ma la sola sostanzialità, nè la sola esistenza, nè la sola forza bastano a stabilire la vita, se pure contro quanto detta il retto senso comune non vogliamo conferire la vita a tutto il creato. Noi infatti osserviamo di continuo tanti oggetti, quali tutti quelli della natura inorganica rispetto alle loro attrazioni ed affinità chimiche e moti meccanici, di cui viene riconosciuta l'esistenza, la forza e suo esercizio, l'azione e i movimenti, ma che mai diedero, nè d'altronde furono riconosciuti mai darci alcun fondamento all'idea di vita.

Dunque la vita è qualche cosa di più che la semplice esistenza, forza ed esercizio di forza. Essa deve riporsi non in un principio qualunque di attività, ma in un principio di attività e di azione intimo all'essere che lo possiede, onde l'essere stesso operando tenda e concorra alla propria perfezione; o sviluppando cioè il proprio individuo; o riparando le perdite fatte e sè mantenendo; o preparando e concorrendo a fondare e principiare l'esistenza di altri esseri simili a sè e della propria specie. Vita impertanto, la quale è principio interno di azione che tende al proprio perfezionamento, potrebbe rettamente determinarsi così = quella proprietà intima onde è fornita una sostanza, od un aggregato di sostanze unificate ed identificate in una cosa sola per una forza loro intrinseca, per cui, mediante l'esercizio delle proprie forze, tende a mantenere e conserva lo stato suo, si sviluppa anzi e l'accresce riparando le perdite che fa, e concorre ad attuare e comunica l'esistenza ad altri esseri simili a sè, sempre operando al proprio vantaggio emolumento e perfezione =.

62. Perlochè questi sono precisamente i caratteri essenziali e le condizioni della vita. 1.a Che sia una proprietà intima all'essere che possiede cotesta vita. Poichè, siccome l'essere vivente per questa proprietà deve incamminarsi al proprio perfezionamento, quante volte intima essa non gli fosse non potrebbe più per sè stesso operare la propria perfezione; e quindi, quand'anche perfezione acquistasse, ciò non sarebbe per sua attività ma per altrui, onde non sarebbe agente ma passivo: il che invece di perfezione arguisce imperfezione e scapito, o almeno indifferenza ed inerzia naturale, cioè negazione di vita, se nel comun modo di pensare vita si concepisce qual principio di azione e movimento. 2.a Che sia principio di azione, onde, mediante l'esercizio delle proprie forze, consegua i suoi fini. La qual condizione è spiegata già e bastantemente basata per le ragioni della prima. La vita infatti ci è manifesta solamente in forza di movimento e di azione, e gli esseri vivi dai morti distinguiamo pel movimento procedente dall'interno nei primi, per l'inerzia propria e naturale nei secondi. Dunque gli esseri viventi per la proprietà della vita debbono possedere una forza intima, che sia principio fondamentale di tutte le azioni vitali che in essi si operano, distinta da tutte le altre forze che in loro si trovano, e quasi radice sostanziale delle forze stesse: poichè finchè un essere è vivo tutte le azioni che per lui si emettono hanno sempre dipendenza ed attinenza al principio vitale.

Il quale però deve essere semplice ed unico in ogni essere vivente, e così investirlo e penetrarlo tutto, che niuna parte vi sia la quale all'azione sua sia estranea o non soggetta; altrimenti sarebbe morta. Indi per cotesta unità il vivente, mediante l'esercizio delle proprie forze subordinate e connesse nell'azione loro al principio vitale, consegue i suoi fini, che sono appunto la conservazione di sè stesso, lo sviluppo e l'accrescimento negli esseri di ciò capaci e la riparazione delle perdite fatte, la procreazione di esseri a sè somiglianti: fini che non si conseguirebbero così di leggieri, se il principio vitale unico non fosse in ogni vivente e, starò per dire, centrale, che a sè colleghi e soggetti tutte le parti del vivente, se ne ha, e tutto quanto investa e penetri l'es-

sere cui costituisce vivo, onde svilupparsi le lui ed operare. Ove dunque abbiamo di dichiarare che coi modi di dire or ora usati intendiamo esporre e condizioni e teorie generali che valgono a darci una nozione della vita, ma non di determinarne i casi e le specie distinte, delle quali ci riserbiamo parlare con maggiore precisione più sotto; e ciò a scanso di confusione, oscurità ed opposizioni. La 3.ª condizione della vita è che essa al vivente sia principio e mezzo di perfezionamento; altrimenti per la vita non sarebbe nobilitato e renduto migliore l'essere che la possiede, il che sarebbe opposto al concetto universale e comune di essere vivente rispetto a non vivente. Daltronde questa condizione trova sua conferma e avveramento tanto nelle due prime condizioni, quanto nei fini che il vivente per la propria vita consegue. E veramente, siccome vita non si concepisce se non rapporto ad un fine che abbia suo oggetto e compimento nell'interno dell'essere vivente, a cui perciò questo tende con tutte le sue forze finchè non l'abbia raggiunto; siccome col conseguirlo, il vivente, appaga una sua tendenza ed esigenza naturale, e quindi acquista una perfezione, cioè il compimento di una cosa, che è lo stesso appagamento della sua esigenza; siccome finalmente a ciò conduce necessariamente la vita, che, se si prescindesse da questo fine da ottenersi per lei, non potrebbesi più distintamente concepire; però essa è per condizione sua necessaria principio e mezzo di perfezionamento al vivente.

63. Ma conciossiachè ciò che costituisce la vita, a somiglianza d'ogni proprietà, può essere posseduto in gradi maggiori o minori, così la vita si distingue di tre classi, la vegetativa, la sensitiva, e la intellettiva. La vita vegetativa è l'infimo grado nell'ordine della vita. Di essa sono forniti tutti gli esseri che per assimilazioni di parti crescono, si sviluppano e conservano la propria esistenza. Di tal sorta sono tutte le piante ed anche gli animali; sebbene, riguardo a questi, le funzioni vitali le operi una vita più perfetta che la semplice vita vegetale, cioè la vita animale. Consiste la vita vegetale in una forza conferita dal creatore alle piante, una, semplice, indivisa, attiva, potente e presente a tutte e singole le parti della pianta, le quali unisce, collega ed attiva alla vita, ella principio delle loro azioni radicalmente insidente nel seme o nel tralcio, e che spontaneamente si sviluppa quante volte si trovi nelle condizioni opportune. Questa forza, mentre tutta questo opera nella pianta e si soggetta tutte le parti del vegetale, si espande ancora al di fuori in una certa periferia, donde sceglie, attira a sè fra le circostanti sostanze quelle che sono più opportune al suo mantenimento, le assorbisce e le converte in sostanza propria. Per cui, sviluppandosi vieppiù, cresce, ripara le perdite giornaliere e produce tali elementi, che sono atti a costituire altri esseri simili a sè. Qui finisce lo scopo della vita dei vegetali, i quali; mentre hanno un fine cui conseguire per loro natura, ed una potente proprietà interna, principio radicale di movimento e di azione, onde mediante l'esercizio di cotal principio a di tutti sè possono conseguire il fine, cui sono ordinati, della perfezione possibile a loro, di svilupparsi cioè, conservarsi, e moltiplicarsi con produrre altri esseri simili a sè; hanno dopo questo un'altro fine esterno, che è di servire agli animali e all'uomo; e un ultimo, di servire alla gloria di Dio. E però la vita dei vegetali finisce colla distruzione, per qualunque causa avvenga, o della loro unità nel principio attuante, o della sua efficacia; e così seccano, cioè muojono.

64. La vita animale nell'ordine ascensivo è la seconda specie di vita. È chiaro che, essendo la vita animale di un grado superiore alla vita vegetativa, abbraccia in certo modo e possiede tutto ciò che è proprio della vita vegetativa stessa con ciò di più che a sè è proprio; in quella guisa che il più perfetto contiene sotto di sè il meno perfetto, e tutto ciò che è proprio di lui in qualche modo possiede. La vita animale spetta agli esseri animati e sensitivi, e in questo senso anche all'uomo. Ma poichè *animale* è genere, in quanto esprime ogni essere animato, e l'anima daltronde può essere sensitiva soltanto, o sensitiva e ragionevole insieme, onde le due classi di animali, sensitivi e sensitivo-ragionevoli; poichè tutte le funzioni vitali nell'uomo le esegue l'anima ragionevole;

quindi, parlando qui noi della vita animale, intendiamo trattare della sola vita animale-sensitiva di cui godono gli animali-bruti, non di quella di cui gode l'animale-uomo. Consiste la vita animale in quella forza, e proprietà intima, attuosa, efficace, che non si distingue dall'anima stessa sensitiva, di cui è fornito il principio informante il corpo organizzato senziente; onde, investito questo, acquista compimento, unità di essere e di azione con o in dipendenza del suo principio informante, diviene propriamente vivo, acquista sensibilità, forza locomotrice; e quindi avendo dei fini peculiari, siccome le piante, tutto l'essere animale che indi ne emerge è attuato e renduto capace a conseguirli per sè stesso. I fini interni ed esterni degli animali non sono differenti da quelli delle piante: esistere, svilupparsi, conservarsi e moltiplicarsi per servire all'uomo o alla gloria del creatore, è tutta quella maggior perfezione cui possono aspirare. A conseguire i quali fini con maggiore sicurezza e perfezione, a differenza delle piante, gli animali furono forniti di un principio vitale senziente e semovente, motore insieme del suo corpo, acciocchè tanto il senso, quanto la forza locomotrice, servissero loro e a distinguere il cibo opportuno al loro nutrimento, o al mezzo più proprio per procacciarselo e prepararselo, e al mezzo di cansare tutto ciò che potrebbe nuocere alla loro conservazione, e per stimolo potente a concorrere all'esistenza di altri esseri simili a sè, destinati alle medesime funzioni, ordinati allo stesso fine. Cotalchè tanto gli esistenti vegetali, che gli esistenti animali godono egualmente del principio vitale uno e semplice in sè, il quale tutto il composto organico investe e le singole sue parti penetra; tutte le lega insieme e le soggetta alla sua azione senza confondersi con alcuna di esse, così che qualora alcuna separata ne venga e sottratta alla sua influenza cessa immediatamente di vivere; tutte attua e rende abili ad eseguire le proprie funzioni, di guisa che, mentre egli a tutte dà il primo impulso all'azione e il primo atto e, colla sua continua presenzialità, la potenza prossima loro continua e somministrare per l'azione, ch'esse in conseguenza hanno individue e propria a compiere, esse poi con mirabile armonia concorrono, mediante l'esercizio loro e la riparazione che indi porgono colle loro azione, alle perdite che l'intiero vivente fa, alla conservazione di intiera la vita: ma pure cotal principio è differente nel vegetale e nell'animale; sendochè in questo è dotato di senso e di forza locomotrice, in quello ne è privo. Nell'uno e nell'altro però quantunque uno, semplice, il principio vitale è così strettamente legato alla materia, ordinato alla sua organizzazione, che, di questa conseguito lo sviluppo e la perfezione possibile, egli ancora ha conseguito i suoi fini; quella disorganizzandosi egli cessa la sua influenza, perde i suoi fini e deve lasciare alla sola influenza delle forze fisiche, delle chimiche affinità quel composto organizzato, di cui egli non può conseguire o conservare lo sviluppo e l'armonica azione. Così muoiono gli animali.

65. La terza specie di vita è la vita intellettiva, e ne è la più perfetta. Consiste essa in quella proprietà intima, efficacissima, di cui gode la sostanza spirituale, onde, attuandosi questa, si produce in cognizioni o pensieri. La vita intellettuale è propria dei soli esseri intelligenti e spirituali, cioè di Dio, dei puri spiriti creati, dell'uomo; e però va unita a tutte le proprietà degli esseri intelligenti quel è specialmente la volontà. Di guisa che il vivente intelligente è vivente fornito ancora di volontà. Ed ove è più perfetta l'intelligenza, ivi è più perfetta la vita; e però è più perfetta in Dio che negli altri esseri intelligenti, più perfetta nei puri spiriti creati che nell'uomo. Nel quale le funzioni vitali procedono e si esercitano per forza dell'anima, in cui tutta la vita ha suo fondamento e radice. Non già nell'anima come ragionevole, sibbene in essa qual principio informante il corpo, principio e ragione dell'unità e sussistenza dell'uomo. Poichè, come abbiamo detto, il più perfetto contiene sempre in sè, sotto di sè il meno perfetto: e siccome nell'animale-bruto il principio vitale risiede nell'anima, e le funzioni tutte vitali procedono e si operano dal principio sensitivo; così nell'uomo il principio vitale è nell'anima, e tutte le azioni vitali di lui, o vegetative, o sensitive, come le ragionevoli, hanno origine

e fondamento dell'anima ragionevole. Poichè essa è dotata delle facoltà di conoscere e di volere, delle facoltà di sentire e rendere sensifero il suo corpo, e per questo, essenzialmente di vita. Essendo forma del corpo, appena gli si unisce, lo fa una cosa sola con sè, lo vivifica, lo rende atto alle sensazioni, e degli organi di lui da lei vivificati si serve a tutti i ministeri sensibili, mentre indipendentemente dal corpo ha la proprietà di intendere e conoscere.

66. E qui per chiarezza maggiore pare opportuno distinguere tre specie di azioni vive nell'uomo, le vegetative, le sensitive, le ragionevoli e volitive. Le vegetative sono dirette e servono alla conservazione del corpo; le sensitive esprimono la unione sostanziale fra l'anima e il corpo; le ragionevoli e volitive esprimono le qualità superiori al corpo, e la propria natura e condizione dello spirito. Tutte tre queste specie di azioni hanno loro radice e procedono egualmente dall'anima; ma con questa differenza; che le due prime classi hanno necessario rapporto e dipendenza dal corpo, le ragionevoli al contrario, come tali, sono del tutto indipendenti da lui. Le vegetative e le sensitive sono dall'anima che informa il corpo, e però sono naturalmente legate alla materia e in certo modo abbisognano di un alimento materiale, certo sono in rapporto e dipendenza di una condizione materiale per essere; le ragionevoli e volitive sono egualmente dall'anima che produce ed è nel corpo principio delle due altre specie, ma trascende per esse le condizioni corporee, e il più che le è possibile alla condizione di puro spirito si innalza. L'uomo perciò mediante le sue azioni vitali intellettive comparisce il più perfetto fra tutti gli esseri di questo mondo, ed in cui la vita è al grado massimo. Che se ha quanto al corpo una vita e facoltà vitali cui indebolisce l'esercizio, egli gode però di certe altre facoltà nell'anima cui l'esercizio vieppiù migliora e perfeziona. Esso, come superiore ai vegetali e ai puri animali, per l'anima sua, che è fornita di una vitalità eccellente, gode della vita vegetale e sensitiva; ma perchè l'anima sua è un vero spirito e perciò appunto è fornita anche delle proprietà di intendere e volere, quindi ha una vita più eccellente assai che la vita vegetale e sensitiva, la vita morale cioè che consiste negli atti e proprietà di conoscere e volere. In questa sta il compimento della vita possibile alla creatura, onde essa cioè, ordinata dal creatore a sè stesso, questo eccellentissimo fine può direttamente conseguire.

» La vita degli spiriti, la vita morale » non ammette alimento materiale: essi » non si corrompono · dunque non hanno » che sopplire. Tendono essi alla perfe- » zione del conoscere e dell'operare, e » la loro età adulta, la pienezza della » vita è, nella comprensione del sommo » Vero, nell'adesione, nell'amore al » sommo Bene. Per ciò stesso gli spi- » riti non abbisognano di riproduzione. » Per essi non si dà generazione pro- » priamente detta; siccome non corru- » zione: non nascono gli uni dagli altri, » ma si creano da Dio. Perciò non rice- » vono la loro perfezione dagli altri; ma » dal sommo Vero e dal sommo Bene. Di » che si conclude che decaduti dalla loro » primitiva perfezione, oscurati e de- » pravati, non riparano le loro perdite, » non sono rimessi nel pristino loro es- » sere, se non da quella mano stessa » che li creò, li conserva, gli illumina » e li guida al loro fine. Dio dunque è » la vita loro; perchè in essi la vita non » distinguesi dalla esistenza; e come » questa riconoscono immediatamente da » Dio; così da lui stesso come da primo » principio hanno la vita; ed egli eser- » cita verso di loro questo carattere » creandoli, perfezionandoli, riparando- » li ». Rom. Vol. 4. pag. 100. 101.

L'uomo pertanto per la vita vegetale e animale, di cui è fornito, è simile e communica all'ordine dei vegetali e a quello degli animali; per la vita morale è sublimato e communica agli esseri più perfetti e al suo stesso Creatore. Tutte le funzioni vitali per altro, siano vegetali, o animali, o morali, procedono dallo stesso identico principio intelligente, l'anima ragionevole, forma sostanziale dell'uomo, la quale è dotata ad un tempo delle tre facoltà vitali, subordinate le meno perfette alla più perfetta.

67. Se la vita desume sua misura dall'essere principio interno di perfeziono

propria, è evidente che essendo Dio l'essere perfettissimo, necessario ed assoluto, e però possedendo per necessità assoluta ogni realità e pienezza di perfezione, egli di necessità è il primo vivente, la sorgente e l'autore di ogni vita. E però a ragione Gesù Cristo diceva nel Vangelo; sè essere la vita « ego sum via veritas et *vita* ». E però Dio si dice essere puro semplicissimo atto; che eccellentemente esprime la vita perfettissima di lui. Egli manifesta la sua fecondità vitale nell'eterna generazione del suo Verbo quanto all'interno della sua natura; e quanto all'esterno la manifesta nella svariatissima sua creazione, onde dà vita ed esistenza a tanti esseri fuori di sè.

Dopo Dio, vivente necessario ed assoluto, gli esseri vivi sono; i puri spiriti creati, i più perfetti nella vita fra le creature; indi gli uomini; poscia gli animali bruti; finalmente i vegetali, che tengono l'infimo posto tra gli esseri viventi. Dopo questi vengono, nell'ordine dell'esistenza, gli esseri non vivi, i quali in ultimo non sono altro che la materia bruta.

68. *Supposito* dicesi = la sostanza singolare, completa in sè, indipendente, e incommunicabile ad un'altra da cui sia compiuta siccome da supposito =. Però il supposito deve essere: 1.° sostanza, non modo: 2.°, non sostanza in astratto, ma singolare, concreta, reale: 3.° vero e reale principio delle sue azioni ed affezioni; giusta quell'adagio = le azioni sono dei suppositi =. Quindi non ogni sostanza è supposito, ma solamente quella che è singolare, completa, indipendente e principio delle sue operazioni. Così il corpo umano è sostanza, ma non è supposito indipendentemente dall'anima.

La *sussistenza* è ciò onde si intende e che fa sì che, una data sostanza sia completa, incommunicabile e principio immediato delle sue operazioni. Per altro senza errore si può dire avere sussistenza qualunque sostanza, allorquando si concepisce e si intende siccome tale, perchè sta sopra sè stessa. Laonde la *suppositalità* si nega a certe sostanze soltanto sotto certe considerazioni.

69. *Persona* è = una sostanza intellettuale e ragionevole ultimatamente compiuta, principio delle sue operazioni ed incommunicabile ad altra come a supposito =. E la *personalità* è ciò onde una tal sostanza ragionevole, singolare, completa, principio delle sue azioni ed incommunicabile, è costituita tale. Così Tizio è persona perchè è una sostanza singolare, completa, ragionevole, principio delle sue azioni ed affezioni, incommunicabile ad altri: e la personalità di lui è costituita dal concorso di tutte queste proprietà.

Supposito e persona in ciò differiscono fra loro, che la seconda richiede di essere sostanza ragionevole, non così il primo; siccome differiscono supposito e sostanza dal richiedere il primo per essere tale, di essere sostanza compiuta e incommunicabile, non così la seconda. Perlochè ogni persona è supposito e sostanza; ogni supposito è sempre sostanza; non così sempre e necessariamente all'opposto procedendo.

70. Per bene intendere la natura della personalità duopo è bene spiegare la natura della communicabilità ed incommunicabilità, le quali sono di tre sorte. La communicabilità *attuale* è, quando due sostanze sono attualmente communicate di fatto, come l'anima e il corpo nell'uomo; opposta è l'incommunicabilità attuale. La communicabilità *attitudinale* è, quando una natura è ordinata all'unione con un'altra, come sono l'anima e il corpo umano; si ha viceversa incommunicabilità attitudinale, quando una natura nè è unita, nè ha ordine all'unione con un'altra. È *potenziale* finalmente la communicabilità, quando una data natura nè è unita, nè è ordinata all'unione con un'altra, ma pure quest'unione è possibile; opposta è l'incommunicabilità potenziale.

Però il vero supposto e persona creata duopo è che possegga l'incommunicabilità attuale e attitudinale, per essere tale; altrimenti non sarebbe nè supposto nè persona, perchè non sarebbe compiuta, non terminata, e dipenderebbe da altra sostanza come completive di sè. E la persona increata per essere tale deve avere anche l'incommunicabilità potenziale. E perciò fra le creature, non ogni individuo è supposito, o persona: perchè a costituire l'individuo basta che una cosa sia determinata; per costituire supposito o persona si richiede di più

l'anzidetta duplice incommunicabilità. Così il corpo e l'anima umana, separati, sono individui, non propriamente suppositi nè persone.

Però finalmente due nature ordinate scambievolmente l'una all'altra e congiunte insieme non costituiscono se non una sola sussistenza; sebbene quando non avessero communicabilità scambievole sarebbero almeno due suppositi. E quindi, questi due esseri ordinati tra loro e relativi, o sono uguali in perfezioni, o disuguali; e quando sono disuguali, o la natura più nobile dipende dall'altra nelle sue funzioni, oppure nò. Se quest'ultimo caso si avvera, la natura più nobile è sola l'intiero e totale principio delle sue operazioni, e la più ignobile non avendo sua propria sussistenza la riceve nella prima: siccome avviene in Cristo, di cui l'umanità sussiste nella personalità divina, e le azioni umane con proprio nome si chiamano *teandriche*, cioè umano-divine. Nei due primi casi, quando una natura scambievolmente dipende dall'altra, o quando sono uguali in perfezioni, niuna da sè sola, ma ambedue insieme costituiscono il supposito o la persona; come avviene nell'uomo, ove sono uniti in una sola persona anima e corpo, o in due goccie d'acqua che communicate formano un supposito.

§. 9. *Degli universali, del genere, della specie, e delle relazioni.*

71. Celebre ed antica è nella storia della filosofia la questione degli universali. Col nome di *universali* i filosofi hanno inteso quei concetti, che esprimendo ciò che hanno di comune diversi individui, o specie, o generi, si possono per la loro natura a ciascuno degli individui, o specie, o generi sottoposti egualmente applicare e con ragione. Perciò col concetto *animale* esprimendo l'essere che ha la facoltà, potenza, e forza di ricevere le impressioni esterne e di segnare che le avverte, al passarmi davanti un cane, che mi segna d'avvertire certe impressioni, posso dire che è un animale. Or riguardo agli universali fu mossa questione, se siano qualche realtà, o no. E i cosidetti *nominalisti* sostennero gli universali essere puri vocaboli privi di ogni realtà corrispondente, applicati ad arbitrio a più cose insieme: i *concettualisti* dissero non essere altro che modi di vedere dello spirito, il quale nelle sue astrazioni arbitrariamente classifica le cose: i *realisti* al contrario dissero, gli universali essere reali, od avere una realità a cui si modellano; realità che essendo diversamente spiegata da loro, per amore di brevità, non anderemo minutamente indagando, per esporla.

72. Per altro e dietro i lumi che la meditazione filosofica somministra, e dietro la dichiarazione delle dottrine filosofiche, e però dietro ciò che da noi è premesso negli articoli dati e ciò che esporremo, si può risolvere in questo modo la questione degli universali. Nella natura delle cose create non esistono altro che individui; conciossiachè la creazione è l'individuazione dei tipi eterni di Dio. Nè gli universali si possono ammettere alcune entità o realità distinte dalla nostra mente, dalle cose e da Dio. Poichè ciò ripugna col necessario rapporto e legame, che gli universali hanno, sia cogli individui creati di cui sono tipi, sia colla mente nostra dalle cui operazioni si ha la loro distinzione per lo spirito stesso pensante, sia con Dio da cui necessariamente dipendono quali suoi tipi delle cose, attuabili esternamente. Daltra parte gli universali si pensano e si concepiscono dall'uomo e sono pel genere umano l'elemento necessario primitivo, come del giudizio e del raziocinio, così della scienza propriamente detta e della verità. Perciò non sono nulla; chè il nulla non si pensa, nè si concepisce; non sono puri vocaboli vuoti di senso, se non vogliamo dire che il genere umano, il quale ne usa di continuo e necessariamente, sia in un continuo inganno ed ignoranza assoluta di ogni cosa, usando di voci senza significato. Non sono puri arbitrarii modi di vedere dello spirito, che le cose classifica; poichè, l'arbitrio e la diversità di vedere delle diverse menti portando variabilità nella verità, renderebbero arbitrario lo stesso vero e il falso e quindi la scienza; mentre gli universali sono sempre stati tali quali sono e tali da tutti sempre sono stati riconosciuti uniformemente, senzachè l'arbitrio vi abbia potuto influire. Adunque loro non

si può negare ena realtà, ma una realtà di proprio genere. Ma quale sarà questa? A non proporre teorie erronee bisogna premettere, che la qoestione degli universali si connette e, in certo modo, si confonde eon queila dei generi.

73. Allorquando diccsi *genere* si intende ciò che hanno di comune più classi di esseri: e col vocabolo *specie* si intende generalmente ciò in che si identificano più individui. L'uno forse si dice genere perchè rappresenta in certo modo il principio essenziale, onde quelle cose che vi si riferiscono sono costituite tali, e quindi quasi la generazione loro; l'altra si chiama specie facilmente dal che molte cose sono da noi conosciute e rappresentate al nostro spirito sotto un identico aspetto, concetto, od idea, che dagli antichi dicevasi *species* (rappresentazione, simulacro del genere). A chi considera bene per altro al fondo delle due cose, specie e genere, quantunque per ossequio ancho dei maggiori si ammettano diverse classi di specie e di generi, come vedremo in logica, pure specie e genere dicono la medesima cosa: poichè dicono ciò che hanno di comune più esseri indistintamente, e perciò nel fondo genere e specie si identificano, e il genere è specie, la specie diventa genere. Diverse cose possono avere alcunchè di comune fra loro, o in quanto un' essere unico si communica a tutte, o inquantochè l'essere di una cosa si partecipa a quello dell'altra. E diverse cose sono congeneri, o perchè communicano all'essere di una terza, e perchè una partecipa all' essere dell' altra. Daltronde è certo che in natura tutte è individue, e quindi incommunicabile. Poichè quanto esiste e si conosce esistente, così si intende per quello, che ha quante gli bisogna ad esistere, che tutto quello che ha, siccome il costitutive suo e non d'altri, è suo proprio, nè può essere d'altri, senza faro che quelle cessi di essere quello che è. Dove adunque è il comune, in che si trova la communicaziene di ciò che esiste, specificata pel genere, per la specie, medianti gli universali, così chiamati appunto perchè esprimono l'identico di una università di cose e a loro si estendono e si applicano egualmente? Certo, non trovandosi il comune e la communicazione negli individui, saranno in qualch' altra cosa che questi ultimi domini: Il che si trova appunto nei tipi divini a norma dei quali sono fatti gli esistenti, ai quali egualmente communicano tutte le cose fatte a loro simiglianza, in loro esemplati. E però si trevano nei possibili, tipi di tutte le cose, i quali non hanno limite e, per quanto si communichino alle cose stesse, sono sempre communicabili all' infinite, nè si possono esaurire mai. In questi tipi si trova egualmente il comune delle cose e una realtà veramente positiva del genere, della specie, degli universali. Chiunque vuole evitare egualmente i paradossi del nominalismo, del concettualismo, del falso realismo con tutte le assurde conseguenze loro deve adottare questa sola plausibile teoria.

74. Niuno potrà dubitare che Dio è necessariamente, e che contiene senza limite alcuno tutte quante le perfezioni. Egli adunque può chiamarsi indeterminato, perchè senza confini; universale, perchè contiene tutte le perfezioni in modo che, se perfezione si dice, si dice di lui, e se perfezione trovasi in altr'essere sotto qualche aspetto, in lui quella stessa trovasi senza limitazione, in un modo solamente proprie di lui. Niuno potrà dubitare nemmeno che, siccome ogni perfezione la quale si trova in un'essere fuor di Die ha il suo tipe, dirò così, complementare in Dio, così da lui dipendo, siccome fonte ed origine di ogni realità e perfezione. E poichè la realità e perfezione delle cose fuori di Dio non si può spiegare altrimenti se non in quantochè Dio, Essere e realtà sostanzialmente e necessariamente infinita, perfettissima e sapientissima, attua fuori di sè i rappresentanti delle sue idee, de'suoi tipi, gli esemplati individuati; quindi di necessità di mezzo dehbonsi ammettere in lui questi tipi, queste ferme, queste idee archetipe, a tenore delle quali sono fatte tutte le cose esistenti. Le idee archetipe in Dio, sono Dio stesso, perchè oggetto della sua intelligenza, che è Die stesso: le quali idee, come attuabili ed individualizzabili, costituiscono il possibile: e appunte perchè nell' essere attuato implicano individuazione, che non esclude la ripetizione del medesimo atto,

nè inchiude l'esaurimento del tipo, che è infinito siccome infinita è la mente nella quale sostanzialmente si trova; perciò per tutto questo appunto si trova e si spiega il comune del genere e della specie, la realtà loro e degli universali; siccome si scioglie pure molto chiaramente la questione degli indiscernibili.

75. In questa guisa, siccome Dio è necessariamente il perfettissimo possessore di tutti i tipi o norme delle cose, che egli fece attuando i tipi stessi fuor di sè; così si vede che Dio è siccome il genere supremo di tutte le cose, il primo fondamento di tutti i generi; a tenore di che può dirsi avere appunto scritto l'Apostolo « cum ergo genus simus Dei .... illius et genus sumus ». Si vede come nel tipi di Dio, e norma dei quali sono fatte tutte le cose create, si deve riconoscere il fondamento dei generi, delle specie, degli universali; cioè, ciò che hanno di comune fra loro le diverse cose create, essendo, come tali, individui incommunicabili. Si trova come il genere e l'universale non sia un astratto in sè, ma veramente un concreto, che contenendo la ragione e l'essere fondamentale degli individui, che gli sottostanno, lo communica loro, in quanto dei tipi, quali sono, i creati sono l'individuazione. Si trova come e fin quanto gli universali, i generi e le specie sieno reali. Sono reali in quanto tipi dell'Ente, nel quale sono tanto reali che si identificano colla sua sapienza, di cui sono l'oggetto perpetuo. Sono reali negli esseri attuati, in quanto individualizzati sono gli stessi tipi, ma renduti individui, che però così considerati non sono più universali. Sono reali quali concetti della mente creata che li apprende nel fonte loro, in ciò che hanno di comune gli esseri creati, vale a dire nel tipo divino, nella loro possibilità. Si trova come Dio, che è fonte o fondamento di tutti i generi, ei non sia lo genere alcuno, se, oltrepassando infinitamente tutte le cose, egli è che conferisce loro l'esistenza, e a tutte sovrastando, niuna vi è che a lui si communichi, o s'agguagli, o qualche cosa abbia di comune non lui. Si trova come i generi e le specie e gli universali, fondandosi sui tipi divini, rappresentano e specificano non gli accidenti e i modi, ma l'essenza delle cose; la quale, non essendo altro che i tipi stessi considerati siccome attuabili per parte di Dio, sussiste in lui, è da lui conosciuta, è invariabile, è identica seco stessa, è una, e in quanto cioè si fonda sul conoscimento di Dio, uno, puro atto, e in quanto si fonda sull'atto creatore, esso pure uno, produttivo di tutte le cose; ed è finalmente, la essenza stessa, il fondamento della classificazione di tutte le cose, le quali accomunate ed une, identiche nei tipi, necessariamente per la loro natura sono molteplici e varie nell'attuazione loro. In ultimo si trova la soluzione del problema degli *indiscernibili*: col nome dei quali se si intendono indicati due o più esseri, che fra di loro non si distinguono in modo alcuno, deve dirsi l'enunciazione essere contraddittoria; se poi si intende dimandare, se due cose, differenti e distinte nell'individuazione, identiche in tutto il resto, siano possibili, mi pare non si possa fare difficoltà, se Dio, per crearle, può avere moltissime ragioni sufficienti all'uomo ignote, il quale non deve presumere di misurarle e conoscerle. Anzi, se si riguarda alle essenze, la maggior parte delle cose create sono indiscernibili, prescindendo dal numero e individuazione. Che se sono tali quanto all'essenza, e perchè non potranno essere fatte tali quanto alle modalità, che l'essenza necessariamente seguono?

76. Posta così in sicuro la realtà, sostanzialità, concretezza degli universali, non è mica che non acquistino anche la forma di astratti e puramente ideali: no; anzi, per l'operazione della mente nostra, l'acquistano: ed ecco in qual modo si può spiegare la cosa. Questi universali, come abbiamo detto, sono i tipi delle cose in Dio, eterni come lui; individualizzati da lui nella produzione delle cose create e communicati idealmente in confuso all'intelligenza umana allorquando egli, attuandola al pensiero, sè le presentò colla sua luce qual principio e fonte siccome di ogni essere, così di ogni conoscenza; e però le presentò i primi oggetti pensabili cioè l'intelligibile, il vero universale, assoluto. Indi l'uomo per la tradizione fu ammaestrato ad usare dei vocaboli esprimenti gli universali e però degli universali stessi, quasi senza intenderne o comprenderne

tutto il valore; inquantochè nel linguaggio, di cui dal creatore fu l'uomo provveduto, si trovavano già belle e formate le nozioni o le espressioni indicanti gli universali in quel modo che il senso comune ce ne fa usare. Allorquando poi egli intende rendersi conto delle sue cognizioni, aiutato dall'esperienza, ritorna colla riflessione sopra la prima percezione e sull'esperienza stessa e trova, nell'esame dei diversi fatti, i dati fondamentali di ciascheduno di loro, che li determinano per appunto quei tali o tali esseri; dati che furono la ragione della volontà divina per farli precisamente di quella classe: trova ciò che in essi è di fisso, di generale, di comune, di immutabile, la pura sostanzialità loro cioè, trascurando il rimanente che li accompagna, il riflesso, l'attuazione dei tipi divini: i quali, sebbene dalla mente creante divina di cui sono tipi per le cose create e dalle stesse cose formate su quei modelli, siano inseparabili, nè, come universali, fuori di queste due cose abbiano esistenza propria e individua, pure dalla mente, dopo l'atto di riflessione, si concepiscono fantasticamente siccome separati e da lei posti in un dato ordine e rapporto; e la mente li pensa siccome separati da tutte le individuazioni; per cui divengono per lei gli astratti universali, i generi e le specie, onde si formano i principj ideali universali. Cotesti universali hanno due rispetti, uno alla realità, e si riportano a Dio fonte e soggetto dei tipi in quanto attuabili; uno all'idealità, e dipendono dallo spirito da cui sono formati nello stato di riflessione. Di che non aver fatto conto parmi sia stata la causa e l'origine degli errori sugli universali. Alcuni hanno voluto questi essere soltanto concetti o forme della mente senza realità alcuna, perchè li considerarono solamente nella parte ideale. Ma la mente, dimando io, li avrebbe potuti formare senza un fondamento? Nè si dica che questo fondamento sono i reali creati: poichè essi, come individui, nulla hanno di comune, nulla di communicabile o di communicato: dunque in qualche altro reale che contiene il comune espresso per gli universali, pei generi, per le specie, deve cercarsi la ragione della possibilità degli universali ideali. Gli ultrarealisti, se pure ve ne sono stati, si riportavano e si sono appoggiati unicamente all'immutabile necessario e però al reale che contengono gli universali, per dirli realità distinte e quasi individue. Il nostro modo di vedere spiega e concilia tutto.

E qui è da considerare che, se nella formazione degli universali ideali gli uomini si trovano daccordo, ed invero tutti gli uomini su questo sono uniformi; ciò avviene. 1.° Perchè realmente i tipi, su cui sono modellate tutte le cose, sono con sè stessi identici, e perciò, perchè le cose modellate sopra loro egualmente e identicamente li rappresentano. Or gli uomini non possono vedere diversamente da quello che presentano le cose e i loro tipi. 2.° Perchè l'umano linguaggio, che di fatto fu primitivamente communicato all'uomo, onde i suoi discendenti furono ammaestrati nella cognizione delle cose uniformi, contiene gli elementi per tramandare puramente e con identità queste nozioni. 3.° Perchè finalmente gli uomini, che nel riflettere a formare gli universali ideali astraevano, dovettero sempre lavorare e sui dati del linguaggio uniforme, nel dare le nozioni degli universali, e sui dati degli esseri individui a norma dei tipi divini formati, sui quali esercitare l'astrazione e comparazione, che di fatto sempre e identicamente rappresentavano i propri tipi. Indi il senso comune venne a garantire questa invariabilità degli universali ideali.

77. Allorquando lo spirito, per formarsi gli universali ideali, dai dati dell'esperienza, paragonando diversi esseri creati, trova che uno esprime quella medesima cosa che un'altro, oppure che no; allora dicesi le cose essere in *relazione*: la quale è di due sorte, di identità e somiglianza, di distinzione o diversità.

78. *Identità* è la totale conformità di una cosa con un'altra, di guisachè l'una può surrogarsi all'altra senza indurre cangiamento alcuno, e l'una è compresa precisamente nella medesima idea dell'altra. E poichè questo esprime propriamente identità, perciò meglio dicesi = l'identità essere la conformità della cosa con sè stessa =; se data l'identità una cosa e un'altra non si può più concepire, ma una sola e medesima è sempre la co-

sa identica. Colesta medesimezza di una cosa con sè stessa si può considerare nelle qualità generiche, eppure nelle specifiche, ovvero in quelle che determinano un individuo e dagli altri lo distinguono; però l'identità altre è generica, altra specifica, altra numerica. Così si può considerare la medesimezza di una cosa nella sua sostanza, non nei modi; nei modi e nella sostanza; nei modi o non nella sostanza; ovvero, nel principio singolare ragionevole responsale dell'azione in certi esseri, principio che si chiama persona; e quindi nasce la identità personale, sostanziale, modale.

Somiglianza è il rapporto che una cocosa ha con un'altra rispetto a certe qualità, ma che implica ancor qualchecosa per cui l'una non è l'altra, cioè la non communicazione degli individui. In opposto sta la *dissomiglianza*. *Similitudine* poi, sebbene si confonda comunemente con somiglianza, pure più proprismente esprime l'azione di chi confronta.

79. *Distinzione* è la difformità di una cosa da un'altra, di modo che si intende per essa una cosa non essere un'altra, nè sotto l'idea dell'altra essere compresa. Essa è *reale*, se versa sopra la sostanza e la realità della cosa, ende la distinzione di due individui; è *mentale* e *formale-modale*, se versa sopra modi di essere e proprietà della stessa cosa: così sono distinte in me la sensibilità e la ragionevolezza.

Diversità può dirsi la stessa che la distinzione con questo di più, che diversità inchiude anche opposizione, ciò che non inchiude, almeno immediatamente, la distinzione. Sicchè, per esemplificare in qualche modo tutte queste nozioni o teorie, io sono identico con me stesso e, qual essere ragionevole, con tutti gli uomini; sono simile a tutti gli uomini nelle proprietà specifiche e nella forma del corpo; ma pure sono nella specie un individuo, che, sebbene simile agli altri nella forma, ho certi particolari lineamenti però onde da tutti mi distinguo; sono poi diverso da un animale.

§. 10. *Della formola prima filosofica contenente tutti i veri, e degli assiomi.*

80. Innanzi di partire dalla ontologia, che contiene ed espone tutti i dati fondamentali della scienza e per essi domina su tutte le parti della medesima, ci sembra opportuno di dichiarare se, in che, e come, le dottrine filosofiche e specialmente le metafisiche ed ontologiche si unificano in un solo concetto e formola primitiva, feconda generatrice delle verità generali ed assiomatiche non tanto; ma, mediatamente, delle dedotte e di quelle di fatto. La scienza infatti, la quale, anche giusta la più comune nozione, è la concatenazione di giudizi o raziocini che ci danno la cognizione di qualchecosa, e, è la cognizione di qualchecosa in forza di giudizi e di raziocini concatenati, necessariamente implica rapporti tra i giudizi e i raziocini che la compongono. Or cotesti rapporti non si possono spiegare se non in quanto i giudizi o i raziocini fra loro communicano in qualche cosa mediatamente o immediatamente, che vale dire, in quanto si identificano e sono elementati da quel giudizio o concetto, che, primo e indipendente da loro, tutti in germe li contiene o li rende possibili nella esplicazione; in quante sono da lui dipendenti ed in lui contenuti: onde si intende la legge e proprietà tanto necessaria della scienza, l'unità.

Or nella breve rassegna ontologica da noi fatta fin qui abbiamo veduto con tale una chiarezza che non permetto più dubio alcuno, che le nozioni, i concetti, le teorie esposte finora, tutte in fin fine basano nella realità, ed anzi alcuno si identificano con lei, altre necessariamente le si riportano, di guisa che nè essere nè concepire si potrebbero indipendentemente dalla realità. Inoltre i cenni dati sopra in più luoghi pare che dimostrino ad evidenza come le idee e le cognizioni non potrebbero avere esistenza, se nel reale e concreto non si fondassero. Così ancora è stato esposto qualmente il primo concetto che ha l'essere intelligente umano deve essere necessariamente dalla realità indeterminata o generica, ma concreta; e che altro concetto in lui si trova, il quale deve essergli communicato da altri; poichè altrimenti, avendolo l'uomo di fatto e universalmente, non se ne può per verun altro modo spiegare l'origine e la formazione, cioè il concetto di creazione, in rapporto che inchiude la realità assoluta e la realità contingente

dall' assoluta prodotta, della cui attuazione però ci assicura l'esperienza in unione o dipendenza degli altri due concetti, di essere assoluto e di creazione. Dunque sembra cosa non che verosimile ma certa e incontrastabile, che sia o debbasi adottare la formola = Dio crea il mondo =, o, come altri vorrebbe = l' Ente, la realità assoluta crea l'esistente, realità condizionata e finita =, siccome la formola che contiene ed è feconda madre di tutti i veri sia assiomatici, sia dedotti, sia di fatto.

81. Di vero tutto ciò, che noi conosciamo, o che può essere conosciuto da noi, riducesi a tre oggetti presi per le generali. O è Dio cioè co' suoi attributi, o sono le cose create individue colle loro proprietà, o sono le così dette *verità generali* e assiomatiche colle loro illazioni: perciò tutte le verità possibili si racchiudono in queste tre cose; i fatti reali creati, verità contingenti; i principi assiomatici, verità necessarie condizionatamente; Dio, la verità necessaria, concreta, sostanziale, assoluta. Or nella formola proposta tutte queste verità si trovano e sono inchiuse come in germe, ei ci trovano nella loro realità, ad essa si riducono, senz' essa non avrebbero valore. Di più la formola comprende tutto ciò che riguarda ogni vero. In prima cioè comprende ciò che riguarda il primo vero sostanziale, cioè Dio, nella stessa voce e nozione *Dio*. Poichè se il vocabolo *Dio* ben si intende ci porta la spiegazione di tutti i veri che lo riguardano; della sua natura, degli attributi suoi, delle sue proprietà ed azioni, che non sono altra cosa che lui stesso, distinto da noi per nostro modo di intendere e per la limitazione nostra da tutte quelle cose, in lui però tutte unitamente identiche, una cosa sola assolutamente con lui: e ci adombra qualmente egli è il primo, assoluto vero, sostanziale, necessario, con cui necessariamente si connettono, a cui si riportano, da cui dipendono tutti gli altri. Comprende in secondo luogo ciò che riguarda le verità contingenti di fatto o la creazione reale nella voce *mondo*. Poichè questa voce comprende tutto ciò che è reale fuor di Dio e ciò che alle proprietà e rapporti di questo reale si connette. Di guisa che quando da noi se ne intendesse tutto il valore nella sua pienezza, siccome lo intende Dio, già più nessuna cosa o verità vi sarebbe nell'ordine di creazione che ci fosse occulta. Comprende finalmente le verità tutte assiomatiche o universali. Perciocchè esse sono o l'espressione astratta della realità, come = ciò che è, è =; o sono l'espressione de' suoi attributi, come = ogni essere intelligente opera con un fine =; o sono l' espressione delle sue azioni, come = la causa produce l'effetto =. Or in qualunque senso si intendano sono sempre contenute nella formola, o in quanto esprimenti la realità assoluta e i suoi attributi, cioè Dio; o in quanto esprimenti la sua azione e il termine di lei la creazione e il mondo. Inoltre le verità assiomatiche sono altrettanti veri. Il vero non può concepirsi se non in quanto si pone essere il rapporto della intelligenza col reale, vale a dire se non in quanto è la cognizione di qualche cosa, in ultimo se non in quanto basa su un concreto. Or poichè non vi ha concreto fuor di Dio e delle creature da lui per creazione procedente, quindi, a qualunque di questi termini riguardino o si connettano le verità assiomatiche, sempre sono contenute e nella formola si risolvono. Di più le verità generali o principi portano seco i caratteri dell' assoluto bensì, necessità, universalità, immutabilità, eternità; ma se bene le esamineremo la massima parte le troveremo siccome esprimenti qualchecosa distinta da Dio, come = il tutto è uguale alle parti prese insieme =; ed alcune le troveremo riguardare la natura stessa divina direttamente, come = ciò che è, è =. Or quei principi, che riguardano la natura divina direttamente, sono immediatamente contenuti nel primo membro della formola; quegli altri poi, riportandosi a cose distinte da Dio, necessariamente inchiudono la dipendenza che quelle hanno da questo, nè senza cotesta dipendenza si possono intendere: inchiudono quindi una condizione, cioè che possono avere o non avere la realità e che se la posseggono l'hanno ricevuta da un altro, il che esprime contingenza assoluta. Così il principio = il tutto è uguale alle sue parti prese insieme = suppone la realtà o la possibilità di un tutto divisibile, altrimenti non sarebbe più possibile nè uguaglianza nè disuguaglianza.

Parimente è fondato nella supposizione della possibilità di esistenze cominciate e di cosa prodotta il principio = l' effetto non si ha senza la causa =. Or la contingenza implica tre termini, il principio che fa essere il contingente, l' azione per cui lo fa essere, il contingente stesso siccome attuato per la potenza del primo: e così questi tre termini sono implicati da tutti i principi che non riguardano direttamente la natura di Dio. Il primo termine costituisce un elemento assoluto ed universale; l' ultimo termine un elemento contingente e variabile; il termine intermedio presenta il rapporto dell' uno e dell' altro. Perciò le verità assiomatiche, delle quali parliamo, si dicono giustamente necessarie, ma condizionatamente, perchè rivestono necessità bensì e universalità, inquanto ricevono il loro primo valore e basano sul primo elemento, il vero sostanziale, universale, uno, necessario, cioè Dio; ma sono limitate alla condizione dell' attuabilità del loro secondo elemento per la potenza del primo. Indi, poichè quest' attuabilità esprime la possibilità e questa si fonda sulla creazione, perciò a ragione si dice che tutte le verità anche assiomatiche sulla formola = Dio crea il mondo=, = l'Ente crea l' esistente = si fondano. Così il primo membro della formola comprende ed esprime tutte le verità necessarie assolute, che si raggirano intorno la natura divina: il secondo membro comprende ed esprime tutte le verità necessarie ma ipotetiche, le quali comunemente sono i principi e i punti di partenza nelle scienze speculative, astratte e razionali, sebbene sempre con rapporto e dipendenza dalle verità del primo genere. E queste verità necessario-ipotetiche, perchè appunto comprese ed espresse dal secondo membro della formola, che lega i due estremi, partecipano degli estremi stessi, portando seco per una parte la necessità onde partecipano al primo membro della formola, per l' altra esprimendo condizione, onde partecipano all'ultimo membro. Finalmente il terzo membro della formola esprime e comprende tutte le verità di fatto colle loro proprietà. E poichè queste tre classi di verità hanno dei rapporti; perciò la formola sufficientemente questi ancora presenta ed accenna.

82. Quindi la formola è primitiva. Innanzi tutto la formola esprime non già un puro concetto, ma la realtà di fatto nell' ordine e disposizione precisa in cui essa veramente si trova nei suoi rapporti. In secondo luogo la formola comprende ed esprime tanto l'ordine reale ed ontologico, che l' ordine ideale e logico; e nell'uno e nell' altro senso sempre è primitiva. La formola infatti esprime un giudizio, che è così ideale e logica, e questo giudizio esprime appunto l ordine e il rapporto della realità. E siccome altra realità fuor di quella che viene accennata dai tre membri della formola non si può dare, nè pertanto si possono pronunziare giudizi che prescindano da uno dei tre membri della formola; indi chiaro apparisce come la formola racchiude ed accenna tutto quanto l' ordine reale o l' ordine logico e come gli esprime nel rapporto in che di fatto trovansi tra loro. È poi primitiva ripeto o nell' uno o nell' altro senso si prenda. È infatti primitivo ciò che non dipende da altri, dimanierachè niuna cosa o verità essendo prima di lui da niuno esso possa derivarsi, ma tutto invece derivi da lui. Or qual cosa vi è prima di Dio, della creazione, del mondo, onde Dio, la creazione ed il mondo si possano derivare? Niuna. *Dio* e *mondo* esprime ogni essere, *creazione* esprime ogni atto. Or se queste tre cose esprimono ogni essere ed ogni operare reale ed universale, cui ogni essere ed ogni operare individuo si subordina o per cui si spiega, già la formola che contiene questi tre termini è primitiva nell' ordine ontologico. Che se ciò, se l' ordine logico di più all' ontologico e reale si uniforma, come è detto altrove; se ogni vero nella formola è contenuto ed è a lei subordinato; risulta ad evidenza che niun vero si può dare anteriore alla formola, niuno più universale di lei, e che però essa è primitiva anche nell' ordine logico. La formola proposta da noi è dunque primitiva ontologicamente e logicamente, ed ogni altra formola e vero dipende da lei.

83. Ecco poi la genealogia di tutti i principi universali dalla formola. Ciò che è espresso pel primo membro della formola, l' Ente, Dio, che è necessario, fin da eterno conosce necessariamente sè, e però fin da eterno sè a sè stesso pronun-

zia ed afferma reale == io sono ==. E poichè nel primo nostro atto intellettivo dobbiamo necessariamente portarci alla realità indeterminata, che in ultimo versa sull' Ente; perciò l' Essere in quel primo atto ci si presenta qual è, e, sto per dire, con una sintesi reale ci si presenta quale affermante sè a sè stesso, e noi siccome tale lo vediamo e lo percepiamo. Di guisa che se nell' ordine intuitivo vediamo l' Essere essere l' Essere, e nell' ordine riflessivo non possiamo a meno di affermare che l' Ente è l' Ente, che l' Essere è. E perchè primo oggetto che ci si presenta è appunto la realità, l' essere; e primo enunciato di fatto è l' affermazione di lui; indi anche negli ordini riflessivi il primo principio sarà di conseguenza legittima e necessaria il giudizio onde la realità si afferma dalla realità, sarà perciò il principio di *identità* == ciò che è, è ==, == l' Essere è l' Essere ==. Immediatamente a questo seguirà il principio del *mezzo escluso*, e quello di *contradizione*; in quanto si vede che l' essere esclude il non essere e che l' essere è positivo, negativo il non essere. Indi perchè == ciò che è, è == principio di identità positivo, primissimo, semplicissimo principio, avviene che == ciò che è, non è ciò che non è, e viceversa ==, principio di identità negativo; essendochè == una cosa o è, o non è ==, principio del mezzo escluso; laonde == è impossibile che una cosa sia e non sia al tempo stesso ==, principio di contradizione.

84. L' Essere poi o il primo membro della formola tanto nell' ordine intuitivo ci si presenta come reale ma indeterminato e però possedente tutta la realità e perfezioni in modo infinito: questo nell' ordine riflessivo viene dall umano spirito rilevato siccome fornito, fra tutte le infinite sue perfezioni, di sapienza, di potenza, di libertà, di bontà, onde è esposta la possibilità della creazione: della quale avendo noi dall' ende una notizia communicata per intuizione e nell' ordine riflessivo attuata trovando per i dati dell' esperienza, che sempre in rapporto e dipendenza di fatto si trova da quella prima notizia: indi risulta qualmente dal secondo membro della formola, espressivo dell' azione del primo, nesso fra questo e il terzo, ed espressione ancora della superiorità del primo sul terzo, della dipendenza di questo da quello, si vede la origine di tutti gli altri assiomatici principi. E veramente dire == creazione ==, ovvero == Dio crea ==, è lo stesso che dire == la causa produce l'effetto ==, principio di causalità. Indi, poichè il creato, cioè il mondo, dipende dal creatore ed in esso ha la ragione di tutto ciò che è ed ha; perciò il principio della ragione sufficiente == tutto ciò che esiste ha una ragione di sua esistenza e modi ==, è un' espressione applicata del principio di causalità e a questo si riduce, come il principio di causalità dalla creazione prende valore. E siccome il mondo si intende pel principio di creazione, in quanto, creato, è sostenuto nell' esistenza dal creatore, perciò il membro della formola, *creazione*, dà fondamento al principio di sostanzialità == la causa creante sostiene il creato == e, == la sostanza prima sostenta la sostanza seconda ==: ed essendochè le cose le quali per natura loro appariscono e dispariscono, cioè i contingenti, o sostanze siano o puri modi, sempre si intendono ed hanno ragione in quello da cui o per cui appariscono; indi dal principio della sostanza prima si ha il principio applicabile alla sola sostanza seconda == la sostanza sostiene i modi ==, == le proprietà suppongono la sostanza ==; i quali tutti sempre ricevono valore dal secondo membro della formola. E siccome ancora la creazione tutta si intende sempre prodotta per una volizione divina poggiata sopra una cognizione sapientissima dei tipi in ordine alle cose attuate a norma dei medesimi, indi la creazione ci somministra altresì il fondamento alla formazione del principio della finalità == il creatore con sapienza infinita creò il mondo e tutte le cose ordinò ad un fine ==. Così tutti i principi cominciano e si fondano sul concreto e passano all' astratto per la riflessione: cominciano nel concreto che viene nell' ordine suo dichiarato dalla formola, e passano all' astratto, il quale è nella formola parimenta contenuto nel suo principio e nella specificazione.

85. Principi e giudizi concreti: == Dio è ==; == il mondo esiste ==; == Dio è necessario e indipendente ==; == il mon-

do è contiogente =; = Dio fa essere il mondo =; = il mondo è da Dio, è in Dio, persevera ad esistere per azioue di Dio, ed è ordinato a lui =.

Principi razionali o assiomi somministrati dai giudizi esposti. = Ciò che è, è =; = uoa cosa o è, o noo è =; = è impossibile che una cosa sia e non sia nel tempo stesso =; = ciò che comincia ed apparisce argoisce ona causa da cui proceda e che lo produca =; = oiun essere determinato esiste seoza la ragione della sua determinata esistenza =; = ciò che apparisce è sostenuto da colui per cui forza apparisce =; = le proprietà sono ioerenti alla sostaoza =; = chi opera con intelligenza opera con uo fine, e quindi gli effetti haooo un fine e dei mezzi proporzionati per raggiungerlo =. Tutti questi hanno valore e comiociano dalla formola, seoz' essa fuor d' essa noo sono più coocepibili.

Dai tre principi della sostanzialità, della causalità, della finalità poi, espone il Romano, come discendano tutti gli altri, di cui si può far uso nelle scieoze e che quasi ne determinano l'enciclopedia. « Dal» la sostanzialità, dice egli nel suo v. 4.
» pag. 300, procedono totti i principi che
» riguardano le esisteoze simoltaoee o
» successive; siccome;
» Il moltiplice ha radice nell'uno (Arit» metica);
» Lo spazio oell' immensità (Geome» tria);
» Il tempo oell' eternità (Cronome» tria);
» Dalla causalità si ricavano i segnooti
» che concernono l'operare e la natura
» dell' azione, cioè,
» Il moto corrisponde alla quantità e
» alla direzione della forza (Meccanica);
» La vita esige oo principio interno e
» spontaneo di azione (Fisiologia);
» Il pensiere ona causa sussistente e
» immateriale (Psicologia).
» Dalla finalità hanno origine questi al» tri che regolaoo l' azione io quanto è
» sottoposta al governo dall' intelligenza
» e della libertà. Ciò sono,
» La mente cerca sempre il vero (Lo» gica);
» La volootà il bene (Morale);
» Il senso bruto il piacere (Psicologia
» zoologica);
» Il senso illumioato dalla ragione, il
» bello (Estetica);
» Il sensibile è scala all' intelligibile
» (Simbolica) ec. ec.

SEZIONE TERZA

ANTROPOLOGIA

1. Posciachè Dio nel crear l' uomo lo attua siccome ioteiligeote col preseotargli si e riflettere su lui un raggio della sua loce, coll' illuminarlo e far sì ch' esso lo vegga e vegga con ciò, ma soltanto genericameote, coofusameote, ioizialmeote, tutti i principi delle verità e le ragioni degli esseri che Dio stesso contieoe io sè; onde poi di tutte le cose e delle ragioni loro possa l'uomo stesso acquistare la cognizione esplicata ed individua, per mezzo la riflessione svolgendo ciò che nella prima visione intuitiva era dato siccome confuso e geoerico, individuandolo fondandosi su quella prima percezione, ma aiutato dall' esperieoza, e trovando così l' attuazione di ciò che genericamente era compreso oella formola e il rapporto esplicito fra tutte le cose ed azioni che a ciascooo dei suoi membri si subordioano; e siccome tutto ciò si ritrova per mezzo dell' esplicamento ed esercizio delle facoltà dell' uomo: perciò ottima e necessaria cosa è, prima di passare più oltre a trovare la coguizioee chiara, compieta, distinta e determinata di tutte le verità individue o degli oggetti che dalla formula o dalla nostra defioizioe di filosofia sono indicati, esporre la teoria dell' uomo, sue facoltà e modi suoi di operare, onde acquista le cogoizioni esplicite; sicciocchè, anche a tenore di ciò che è accennato nella nostra definizione della filosofia ove è detto *dei principi della conoscenza*, espooendo per ordine la parte tanto importante di lei che riguarda il soggetto della medesima, l' uomo, tutto si comprenda iotiero l' oggetto della filosofia stessa. Perciò le dottrine che riguardano il soggetto della filosofia ool esponiamo io questa antropologia.

Antropologia è parola greca che significa = trattato dell' uomo =. Ma siccome sotto vari aspetti e sensi può discorrersi dell' uomo, perciò ooi determinia-

mo oho questo vocabolo qui lo prendiamo sotto l' aspetto di trattato sull' uomo considerato como essere intelligente, ordinato alla cognizione, o in quanto di facoltà e mezzi è fornito ed azioni clice, onde alla cognizione delle cose si eleva, la cognizione ne acquista. Così inteso il termine o determinatone il significato, poichè tutto il discorso sull' uomo presenta diversi membri, però ne dividiamu il trattato in diversi paragrafi.

§. 1. *Dell' uomo in generale, dei suoi principi costituenti, anima e corpo, loro natura.*

2. L' uomo, secondo quello ce ne dice un S. Dottore, partecipa alle proprietà di tutte le creature; « ha cioè comune la sostanziale realità cogli esseri insenzienti, il sentire coi bruti, l' intendere cogli Angeli » (S. Greg. hom. 29. in Evang.): però a ragione si chiama *microcosmo* cioè piccolo mondo. Pure, siccome genere distinto ed individuo, deve avere qualchecosa onde si scerna dagli altri esseri e se ne possa dare una particolare, propria definizione. Il chè i filosofi trovarono nell' unione in lui di quelle qualità, che in altri esseri, o classi loro, sono separate. Queste proprietà sono, che egli sente, come l' osservazione ne convincerà, e che ad un tempo ragiona. In quanto ragiona differisce dalla materia bruta e dagli animali, in quanto sente differisce dagli angeli e da Dio. Dio e gli angeli intendono, e sotto quest' aspetto l'uomo conviene con esso loro; ma non sentono; perciò l' uomo da loro differisce. Gli animali sentono e sotto quest'aspetto l' uomo conviene con loro; ma non intendono; però ne differisce. Differisce poi dalla materia bruta per l' una e per l' altra proprietà, se essa nè sente, nè pensa, nè intende.

L' uomo impertanto assennatamente si definisce = animale ragionevole, ovvero, partecipe di ragione =. Colla prima espressione viene indicata la proprietà di sentire, onde conviene cogli animali irragionevoli; colle altre la proprietà di intendere e ragionare, per la quale conviene cogli angeli e in certo modo con Dio. Per altro è da riflettere che questa proprietà, come residente in essere essenzialmente finito, è limitata o ricevuta come la esistenza, e che perciò a ben definir l' uomo meglio si accetta la seconda espressione, *partecipe di ragione*. Questa dichiara in qual modo l' uomo, essendo creato da Dio, nell' atto della creazione è da un raggio di luce divina illuminato così che è attuato nella cognizione ed intelligenza di chi lo illumina, onde gli è possibile poi passare e alla riflessione e alla cognizione, o individua delle cose, aiutato dall' esperienza, o alla cognizione degli universali.

3. *Animale* è lo stesso che *essere animato;* e però comunemente animale dicesi essere = ciò che è composto di anima sensitiva almeno e istintiva e di un corpo organico per lei vivificato =. Che cosa sia corpo già fu detto altrove; perciò tutte le proprietà essenziali che spettano al corpo in generale riguardano anche il corpo animato. Ma in questo vi è qualche cosa di più che in un corpo qualunque. Il corpo nell' animale deve essere organico, cioè fornito di certi organi destinati a vari offici: poichè l' animale ha per intima proprietà la vita, la quale si mantiene e in certo modo si sostenta o si accresce per l' esercizio delle proprie forze. Or per mezzo appunto di cotesti organi l' anima, principio radicale della vita, sul proprio corpo o su altri può influire ed agire, influisce ed agisce realmente, a mantenere, quasi crescere e perfezionare la vita.

Noi non intendiamo animale, se non in quanto è un essere corporeo animato; nè intendiamo animale compiuto, cioè in atto, se non in quanto è vivo; nè lo intendiamo vivo se non perchè quest' essere corporeo è veramente informato da un' anima. Da tutto questo pare che risulti assai chiaro che nel comune intendere del genere umano la vita nell' animale procede propriamente dall' anima; che questa ne è il soggetto che la comunica, e vivifica così il corpo; e che il corpo è vivente perchè e finchè l' anima lo informa e lo regge: tolta lei o separati anima e corpo nè quel corpo più è vivente, nè esiste più animale.

4. *Anima* è voce che ha avuto diversi significati. Per alcuni ha indicato il principio della vita, e in questo senso anche le piante avrebbero un' anima perchè so-

no viventi. Da questa larghissima accezione di anima procedè facilmente l'opinione scolastica dell'anima vegetativa. Per altri anima era il principio intelligente negli esseri forniti di intelligenza. Secondo questo senso quelli che con proprio nome chiamiamo *animali* non sarebbero più tali: onde la opinione cartesiana degli automi semoventi. Per altri finalmente anima significò il principio vitale bensì, ma di più senziente e intelligente in quegli esseri che di sensibilità e intelligenza godono; in modo che non preposero nè concessero anima propriamente detta alla semplice vita, ma dissero essere dall'anima quella vita soltanto che è perfezionata dalla sensibilità e più ancora dall'intelligenza. (È chiaro che parlando di anima noi intendiamo discorrere soltanto di quella sostanza semplice che è ordinata ad informare e reggere certi composti organizzati e non di altre dotate di altre proprietà e ordinate ad altri fini; e però non dei puri spiriti, sostanze complete in sè, quantunque l'anima con essi abbia sotto certi aspetti delle identità e degli stretti rapporti). E qui si ripeta, che è un fatto che esistono degli esseri puramente materiali senza vita; che ne esistono dei viventi insensitivi; che ne esistono dei viventi, senzienti e non più; che ne esistono finalmente dei viventi senzienti e intelligenti insieme. Or di questa varietà di classi di esseri vi devo essere la sua ragione propria e spiegativa. La quale, sebbene per una parte radicalmente si trovi nella volontà del creatore, che fece tanto cose diverse appunto perchè erano indicate e contenute come possibili negli eterni suoi tipi, ciò non ostante deve avere un fondamento ancora nelle loro peculiari qualità in dipendenza e rapporto dei tipi eterni. E però a me pare che, premessa e supposta la volontà del creatore, il quale ad arbitrio distribuì le varietà delle cose acciocchè corrispondessero ai suoi tipi, dotando quelle e quelle altre di tali e tali proprietà dalle meno alle più perfette, si debba la varietà nel caso di che parliamo spiegare così. La vita intesa nel suo giusto senso, come è stato spiegato altrove, pare che possa conciliarsi benissimo colla molteplicità degli elementi di una cosa uniti a produrre e produrre un effetto comune, perfezionativo come di tutta l'unione così dei singoli elementi, tanto in sè considerati quanto rispetto all'unione: ciò che si riscontra nell'adesione e trasformazione che fanno fra loro gli elementi vegetabili, i quali costituiscono una pianta vivente. E per questo sembra chiaro che la vita non esiga un'anima siccome suo principio. Ma poichè i fatti della sensazione e della intelligenza non si possono spiegare per l'unione di elementi operanti ad uno scopo, ma implicano necessariamente un principio propriamente *uno* (non più, uniti insieme) e però semplice; perciò questi fatti e l'animalità propriamente detta richiedono e fanno arguire un'anima onde procedono. Perlochè *animale* non si intende se non in quanto un corpo organico è fornito di un'anima, la quale in quella guisa che in un dato corpo di una classe di esseri con una tale organizzazione a lei rispondente ha tali proprietà, in un'altra classe di esseri corporei di altra organizzazione a portata dei destini dell'anima sarà essa fornita di altre ed altre proprietà assaissimo più perfette che quella prima anima non ha (potendo il creatore senza dubbio vari esseri semplici, identici nella natura di sostanza e di forza, fornire di proprietà ed attributi più o meno perfetti e diversi, da che la diversità specifica o generica delle cose) onde verranno ad essere costituite diverse specie di esseri animati. Indi in quella guisa che quest'anima fa una funzione più perfetta e più difficile, qual'è il sentire, o l'intendere e sentire insieme, così eseguirà la funzione meno perfetta, qual'è quella del vivere; tanto più che *vita* in questi esseri più perfetti è inchiusa nella loro maggior perfezione e data loro quasi necessariamente. Pertanto distinguendo vivente da animale e riconoscendo che le funzioni della vita si possono eseguire dal principio senziente e intellettivo più perfetto, mentre non può sentire e intendere il principio puramente vitale; ci pare che anima debbasi dire propriamente = il principio vitale, senziente o intelligente in quegli esseri che sono forniti di intelligenza; o almeno il principio vitale e senziente in quelli che sentono =: ma che anima non sia il puro principio vitale. Così, a te-

nore di quanto tiene il senso comune, animali rimangono solo quegli esseri, che dalle lingue sono appropriatamente chiamati tali, e l'uomo, e nulla più.

5. Onde l'anima nell'uomo = è il principio vitale-sensitivo-intelligente =, nell'animale è = il principio vitale sensitivo =. Perciò proprietà dell'animale strettamente inteso è di avere una vita propria e di possedere un principio atto a ricevere ed avvertire le impressioni venienti dall'esterno, o che avvengono in lui per legge organica del corpo vivente, o sono da lui eccitate nel suo stesso corpo. Ma nell'uomo vi è assai di più: egli è *animale-ragionevole*, perchè appunto il suo principio vitale sensitivo è fornito e nobilitato con proprietà superiori d'assai e più perfette di quelle dei puri animali, onde quasi infinitamente dista da loro. E queste proprietà sono quelle che costituiscono la intelligenza, ossia ragione, onde può conoscere e discorrere idealmente sopra tutte le cose conoscibili a portata delle sue facoltà: proprietà per cui esso si distingue sostanzialmente dai puri animali e per cui a differenza di tutte le altre creature fu detto di lui dal creatore « faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram...... et factus est homo in animam viventem..... ad imaginem Dei » (Gen.). Queste proprietà non si esigono dalla natura di animale, che esige soltanto di essere sensitivo. Sono impertanto una perfezione nell'ordine della creazione ed una elevazione di animale a stato più perfetto: in quanto Dio, a mostrare la ricchezza infinita di sua sapienza e potenza, ha voluto manifestare e un ordine ammirabile e una gradazione ordinatissima nella serie degli esseri creati, dall'esistenza dei più imperfetti e materiali giugnendo sino al grado più vicino che è possibile alle pure intelligenze, cioè gli angeli; dei quali quantunque la filosofia non debba occuparsi, pure profondi pensatori li hanno dovuti supporre esistenti per la sola naturale ragione, e a noi Cristiani di loro esistenza ci fa fede certa il domma cattolico. In tal guisa Dio nella sua sapienza infinita ha saputo congiungere le due classi generali di sostanze onde consta la creazione, e quasi rappresentare la medesima in un solo essere, che sotto questo aspetto può dirsi il più perfetto nell'ordine creato; nell'uomo cioè, che quindi a ragione chiamasi *microcosmo*.

6. Al qual uomo tornando ora più di proposito; se si ponga mente a ciò che avviene in noi, si farà chiaro ad evidenza che due serie di azioni in noi si producono. In alcune, per qualunque lato si osservino, non possiamo scoprire cosa che le assomigli o le ponga in relazione al corporeo e al materiale; in altre vediamo che rappresentano ed hanno necessariamente rapporto al corporeo al materiale. In pari tempo troviamo che alcune cose dipendono da noi, che non sarebbero se da noi e in noi non avessero non solo la specificazione ma il principio di essere; in altre troviamo che, quantunque siano in noi e da noi, non hanno da noi la loro origine radicale, mentre, perchè siano, ricevono da noi la loro, dirò così, formalità. Inoltre l'osservazione e l'analisi ci farà scoprire come, fra quelle azioni che hanno rapporto e rappresentano o indicano qualchecosa di materiale e corporeo, alcune sono da noi, ma si consumano per altri principi sempre sotto la nostra azione primaria, immediata, diretta che in una parte è anche passione; altre sono in noi, ma prodotte da qualche altro essere, di modo che non potremmo non averle quando il volessimo. Finalmente in tutti i fatti che riguardano la rappresentazione di cose materiali, o questi comincino da noi e si compiano per altri in noi, o questi principino e si consumino per altri in noi, sempre avvi un elemento che è fuori di noi, che siccome fuori di noi ci si manifesta, e che ci si presenta pe' suoi atti siccome indipendente da noi, su noi operante. Da tutto questo risulta, che in noi sono fatti attivi e passivi, e che due specie di principi loro debbonsi ammettere. In quelli del primo genere troviamo tale unità che non possiamo pensare nemmeno che procedano da altro principio, che da ente uno e semplicissimo. In quelli del secondo genere troviamo la unità bensì nel compimento del fatto (la nozione che ne abbiamo) ma ad un tempo vi troviamo un elemento di derivazione, che ha del molteplice; il che scorgiamo ancora in quelli che cominciando da noi si consumano da un principio fuori di noi in noi; principio che alcuna volta ci compa-

risce essere qualche cosa assolutamente fuori di noi, così che per produrre un dato fatto in noi opera su una parte di noi, onde poi si ha il fatto stesso compiuto; alcuna volta ci comparisce essere siccome una parte di noi che opera in noi, o da noi mosso, o dalle condizioni di sua natura. I diversi fatti adunque accusano distinti principi con proprietà diverse. Uno è quello che certi fatti comincia, attua, compie da per sè in sè. L'altro è quello che comincia o cagiona questi fatti, ma non li compie in sè, sibbene fa che siano compiuti nel primo. Quel primo per ragione dei primi fatti esposti è agente, per ragione di questi secondi è paziente, ed agente ne è solamente il secondo principio. Quella prima serie di fatti, per l'unità e luce naturale che portano seco, argnisce intelligenza e volontà nel principio, da cui procedono ed in cui si compiono; la seconda serie argnisce intelligenza, per l'unità che acquistano dal solo soggetto in cui si compiono, non dal principio onde sono cagionati, in cui rimangono molteplici. I primi e i secondi nel loro compimento implicano anima, i secondi nel loro principio o cagione accennano corpo. Sicchè i fatti che avvengono in noi accusano due principi: 1.° l'anima che tutti intende, altri solo in idea, altri per sensazione; accusano però l'anima dotata di intelligenza, volontà e sensazione: 2.° il corpo, che è il principio cagionante nell'anima moltissimi di questi fatti. Ove è da riflettere che, alcune volte il corpo nostro è mosso all'azione occasionatrice del fatto da altro corpo, altre volte dalle condizioni di sua organizzazione, altre volte dall'anima stessa; nelle quali circostanze tutte l'anima in certo modo si accorge della ragione e diversità di cotesti principi moventi.

7. L'anima adunque nei fatti della sensazione è il senziente, il soggetto in cui la sensazione si fa, e però sotto questo aspetto essa è in stato di passività. Essa è immanente e sempre la stessa nella moltiplicità e variazione delle sensazioni che in lei hanno luogo, perchè tutte le riceve egualmente, in certo modo le conserva, le paragona e ne vede i rapporti. E perocchè le sensazioni propriamente si fanno in lei, siccome soggetto e principio informante ed animante il corpo; indi i fenomeni che per questo in lei si effettuano, si chiamano soggettivi; e sono le sensazioni stesse, delle quali essa come è il principio sensitivo così ne ha le opportune facoltà rispondenti agli organi del corpo, che queste attuano alla sensazione. Il corpo in tali fatti non è già il principio senziente propriamente detto, perchè non sente esso ma l'anima per lui, in lui; ma è il principio attivo cagionante la sensazione. Esso non è sempre lo stesso, ma passa da uno stato all'altro, cangiandosi continuo insensibilmente, quasi come le modificazioni che avvengono in lui: e, principio dei fenomeni cagionanti la sensazione nell'anima, (che però non essendo in lei si chiamano *estrasoggettivi* a buon dritto), pei quali ha certa disposizione ed organismo proprio costituenti le qualità sensifere, diviene per questa ragione il principio sensifero.

8. Due principi di azione diversissimi fra loro sono perciò nell'uomo, come ci fanno conoscere le osservazioni sui fatti della sensazione; anima e corpo. L'anima non può essere altro che un essere inesteso, semplice, immateriale. I fenomeni della sensazione esaminati in lei ce ne convincono. Essa è simultaneamente il soggetto di più e diverse e talvolta opposte sensazioni. Ciò manifesta assoluta unità nel soggetto loro, senza di che non potrebbe spiegarsi questa simultaneità. Di vero l'esteso, il materiale, il composto, il corpo avrebbe tutte queste modificazioni in parti distinte e non identificate fra loro, e però l'una non saprebbe nulla della modificazione dell'altra; questa parte vedrebbe, quella udirebbe, quella avrebbe la sensazione di odore, e quell'altra di sapore, ma questa non potrebbe sentire e vedere al tempo stesso, e così si dica dello altro. Or se nei fatti della sensazione ci comparisce evidente che tutti, sebbene diversi, si operano nello stesso soggetto anche contemporaneamente, ciò manifesta l'unità e però la semplicità del principio in cui si fanno. Arrogi che questo riduce appunto ad unità ciò che si fa nello stesso corpo, sia perchè impartisce quest'unità a ciascun atto di sensazione, la quale se si considera nel principio cagionante ha certamente diverse parti l'una fuori dell'altra; sia perchè impartisce l'unità a tutto il corpo senza dubbio com-

posto di parti; onde, tal principio avendo sensazioni, dicesi che le ha pel medesimo corpo, il quale, per mezzo del principio sensitivo, rimane unificato in un solo generale sentimento fondamentale. L'anima adunque è sostanzialmente semplice, inestesa, immateriale: essa informa il corpo, lo vivifica, lo regge, in lui e per lui sente, ed in lui residente, regolatrice di lui, ragiona. Il corpo umano di natura sua, come ogni corpo, è materiale, composto, molteplice, esteso. Esso è informato dall'anima, da lei vivificato e retto, per lei opera qual corpo umano. Egli ha per uno de' suoi precipui ministeri di servire all'anima per la cognizione delle cose sensibili, e però di essere la cagione delle sensazioni alla medesima. Esso perciò è fornito di alcune parti, per le quali modifica con somma varietà il principio suo informante, vivificante, sensitivo, dette *organi sensori*, attissime per la loro tempra e disposizione a riferire tutte le modificazioni anche le più piccole con una celerità prodigiosa, l'osservazione dei cui fenomeni ha fatto sempre maravigliare tutti i naturalisti, i fisiologi e anatomici. Noi non ci distenderemo di più su questa materia che spetta piuttosto alla fisiologia e anatomia; bastandoci aver rilevato l'officio del corpo e notato come potentissimi e prodigiosi mezzi abbia per soddisfarvi ed influire così sull'anima, suo principio informante.

§. 2. *Dell' unione e rapporto dei due principi onde consta l'uomo, anima e corpo.*

9. L'uomo esiste realmente, non se ne può dubitare: l'uomo è l'animale ragionevole; l'animale ragionevole implica un soggetto che sente e che ragiona: un essere che sente implica un corpo vivente capace di ricevere e fare avvertire, comunque ciò avvenga, le impressioni fatte in lui e i cangiamenti ondunque procedano; e un essere che ragiona implica un principio inesteso, cioè un'anima. Sicchè l'animale ragionevole per duplice titolo, e di essere animato e di essere ragionevole, implica un corpo e un'anima che lo costituisca; e però l'uomo, che è l'animale ragionevole, è il soggetto che consta di anima e di corpo insieme, sostanze che hanno proprietà diversissime fra loro. Or dunque come si trovano e come si collegano esse insieme? Sono una cosa sola, oppur due? Che rapporti hanno fra loro? Si confondono insieme ovvero sono distinte, debbono rimanere distinte e unite ovvero essere immedesimate tra loro? Ecco quesiti della più alta importanza, per la soluzione dei quali furono trascinate in errore assai menti perspicaci e ai quali da molti non è stato risposto se non imperfettamente. A questi noi ci studieremo di rispondere così che mentre serviremo alla brevità nulla si lasci a desiderare.

10. Quantunque il domma religioso non debba aver parte nella filosofia e questa non debbasi incaricare di quello; ciò non ostante passando gran rapporto fra la dottrina filosofica e la religiosa, e la ragione essendo stata potentemente aiutata dalla rivelazione, e la dottrina filosofica in molti punti illustrata, confermata, perfezionata dalla religiosa, sicchè hanno somma affinità tra loro e si prestano luce a vicenda; quindi anche nel soggetto presente, della personalità e unione dei due componenti l'uomo, non avremo difficoltà servirci della dottrina religiosa, come di similitudine, esemplare e quasi regola; e seguendo le tracce dei SS. Padri, che furono ad un tempo anche profondissimi filosofi, confermare l'una dottrina coll'altra, l'una rincalzare coll'altra. Perciò esposta sommariamente la dommatica religiosa dottrina riguardo all'unione ipostatica delle due nature in Cristo, prenderemo le mosse a spiegare l'unione personale del corpo e dell'anima nell'uomo. L'autore del simbolo detto *di S. Atanasio*, a presentare quasi un'ombra dell'altissimo ineffabile mistero dell'incarnazione, prende la similitudine dell'unione dello spirito e del corpo nell'uomo: « sicut anima rationalis et caro unus est « homo, ita Deus et homo unus est Chri- « stus »: e S. Agostino, a rendere più credibile a Volusiano il mistero dell'incarnazione santissima del Verbo, si serve dello stesso esempio dell'unione dell'anima col corpo, notando però in certo modo essere più difficile comprendere l'unione dell'anima col corpo, che l'Incarnazione del Verbo Divino. « Veruntamen « duarum rerum incorporearum commi-

« xtio facilius credi debuit quam unius
« corporeae et alterius incorporeae. Nam
« si anima in sua natura non fallitur,
« incorpoream se esse comprehendit;
« multo magis incorporeum est Verbum
« Dei; ac per hoc Verbi Dei et animae
« credibilior debuit esse permixtio, quam
« animae et corporis » (ad Volus. epist.
137). Ove a maggiore spiegazione di ciò che si dirà più sotto è bene riflettere, come il S. Dottore si serve dei vocaboli, *permixtio*, *commixtio*, ad indicare l'assunzione della natura umana in unione ipostatica colla natura divina nella persona del Verbo eterno, senza però intendere il mescolamento e confusione delle due nature. Così nemmeno avrà voluto intendere che nella formazione dell'uomo si confondano le due sostanze, anima e corpo, sebbene di queste sia fatta unione in una sola persona, l'uomo attuato e reale. Il mistero dell'Incarnazione consiste nell'unione delle due nature, divina ed umana, nell'unica persona del Verbo di Dio. Ella è dunque la comunicazione dell'Essere divino fatta dal Verbo all'umanità, trasferendo, elevando ed assumendo questa alla propria sussistenza. Ciò, che emerge da questa unione ipostatica e comunicazione delle due nature nell'unica persona del Verbo, si chiama il *Cristo*. Questa unione e comunicazione non fu fatta già quasi di due cose ambedue sussistenti antecedentemente all'unione operata, unite poscia per l'azione di un terzo, che per unire quei due estremi distruggesse in certo modo qualche cosa di proprio nell'una e nell'altra, o in alcuna di loro; chè, questo modo di pensare, certo è opposto al domma: ma la dottrina cattolica così spiega cotesta unione.

11. La natura divina, cioè Dio stesso, e la persona del Verbo, sono eterne; allorquando poi nella pienezza dei tempi volle manifestarsi al mondo il Riparatore, in quell'atto ed istante stesso che, dal e nel seno di Maria per miracolosa azione dello Spirito S., si formava una eccellentissima, pura e compiuta natura umana, in quell'atto ed istante medesimo la Persona del Verbo la sublimava ed assumeva all'unione e comunicazione della sua divina natura, trasferendola nella propria sussistenza e ponendosi egli nella propria Persona a reggerla, a costituire il principio sussistente e responsale delle operazioni di lei. Di modo che, nè la natura umana esistè un qualche istante di tempo prima che si operasse l'unione sua col Verbo (e però neppure il Cristo si può concepire se non concepita l'unione ipostatica delle due nature nell'unica persona del Verbo, se il Cristo è il composto emergente dall'unione delle due nature, nè altro è che la natura divina ed umana sussistenti nella persona del Verbo): nè la natura umana (benchè la divina sia eterna colla persona del Verbo) ebbe esistenza alcuna se non nell'atto che fu assunta alla sussistenza del Verbo; nè fu assunta se non nell'atto che cominciò ad esistere. Intanto, essendosi operata nel Cristo questa comunicazione delle nature divina ed umana per la persona e sussistenza del Verbo comune ad ambedue; essendosi operata questa unione, *indissolubile*, come assicura il domma, la maggiore e *prestantissima* fra tutte le unioni pensabili, la *semplicissima*, come osserva S. Bernardo nel lib. de Consid. cap. 5. « inter omnia quae recte
« dicuntur unum arcem tenet unitas Tri-
« nitatis, qua tres personae sunt una
« substantia; secundo loco illa praecel-
« lit, qua e converso tres substantiae,
« scilicet divinitas, anima et corpus, una
« in Christo persona sunt », e la *sostanziale*: non è mica che nel Cristo si siano confuse o immedesimate le due nature fra loro; o che una delle personalità sia stata annientata e rimasta l'altra; ovvero che le due nature ad essere complete abbiano seco il principio individuale completivo di sè stesse, la personalità propria e individua. Ma il domma decide ed insegna: 1° contro Nestorio ed Eutiche; che la natura umana non esistè prima che dal Verbo fosse assunta alla propria sussistenza, e però che essa non avendo avuta mai una personalità propria e diversa dalla personalità del Verbo assumente, questa ella ebbe in unione alla natura divina nella persona del Verbo solamente allorquando il Verbo l'assunse. 2° Contro Nestorio; che in conseguenza in Cristo è una sola identica persona del Verbo, principio responsale delle azioni e sussistenza unica delle due nature, divina ed umana. 3° Contro Eutiche; che l'Incarnazione non fu fatta in unità di natura, ma che,

essendo due le nature, (la divina cioè, eterna, e la umana, creata) nell'atto che si creava e si assumeva l'umana alla sussistenza nella persona del Verbo e al consorzio della natura divina, rimasero e sono due nature distinte in Cristo anche dopo l'unione. Di maniera chè essendo il Cristo una sola cosa, un solo essere veramente, Uomo-Dio, una sola persona, un solo principio sussistente e rappresentante le sostanze che lo compongono, un solo essere incomunicabile ad altro qualunque, responsale delle azioni delle sostanze onde consta e delle nature nella sua unica persona comunicate fra loro; egli però consta di tre sostanze fra loro distinguibili e distinte, la divinità, l'anima e il corpo, come dice S. Bernardo; e di due nature inconfuse, incommutabili, indivise, inseparabili, siccome definisce il Conc. di Calcedonia contro Eutiche; una sola sempre rimanendo la persona, quella del Verbo, siccome definisce il Conc. di Efeso e il secondo Costantinopolitano contro Nestorio.

12. Perlochè il composto umano dell'anima e del corpo, a somiglianza di quello che si effettuò nel Cristo (se i due misteri, uno soprannaturale dell'Incarnazione, l'altro naturale della formazione dell'uomo nell'individua sussistenza, hanno rapporti e si danno luce a vicenda) si spiega così. L'uomo non si intende se non nell'unione personale dell'anima e del corpo, di guisa che l'anima o il corpo separatamente considerati non sono più l'uomo. Laonde bisogna supporre un corpo organizzato, come informato e vivificato dallo spirito, che sia responsale delle azioni di ambedue, per concepire l'uomo Ma come si farà l'unione dei due: avrà il corpo una sussistenza propria avanti che sia unito allo spirito, sussistenza che distruggerà l'unione stessa; ovvero si confonderanno insieme i due uniti mediante l'unione? Nulla di questo. Allorquando il corpo, che deve essere umano corpo, è atto alle funzioni vitali (il che avviene, secondo l'opinione più comprovata dai fatti e dalle ragioni, nella generazione e concezione stessa o pochi istanti dopo, siccome prova con molti argomenti validi ed autorità Debreyne), allora da Dio in lui si crea un'anima ragionevole e gliela unisce e comunica così che, prendendone essa in certo modo il possesso, lo pervade tutto, lo comprende, lo vivifica e fa che sia determinato ad essere corpo umano (essendone essa quasi sua *forma* come dicevano gli scolastici), il che non era se si suppone separato dall'anima; in guisa che anima e corpo così uniti sono propriamente l'uomo, che non sarebbero se fossero separati. Questa unione non si fa già di due cose, che antecedentemente all'unione esistevano con una propria sussistenza; e quindi non è già un'unione accidentale di due cose, le quali, sebbene congiunte, conservano la propria distinta sussistenza; ovvero che, unendosi, ciascuna perda la sussistenza propria e dall'unione nasca una terza sussistenza comune e confusa per la confusione dei due soggetti, che entrano a formare il composto. Ma cotest'unione si opera nell'atto stesso che i due principi componenti il soggetto *uomo* hanno esistenza, uno, cioè il corpo, per generazione, l'altro, l'anima, per creazione. Anzi quell'atto stesso, onde cominciano ad essere, può dirsi l'atto della loro unione, in quanto per loro natural fine e destino sono ordinati e tendono all'unione onde costituire l'uomo.

13. Laonde tendendo naturalmente per proprio destino all'unione scambievole, nella quale trovano, l'anima e il corpo, il compimento del proprio essere, nè si possono supporre con una sussistenza individua e indipendente avanti l'unione; nè di fatto l'hanno mai avuta; nè in conseguenza una sussistenza propria e distinta conservano od acquistano nello stato di unione; nè, quella che distinta e individua non hanno avuta mai avanti l'unione, nell'unione perdono, emergendone una terza comune dalla confusione delle due, in quel modo che, dalla confusione delle due sostanze elementari anima e corpo costituenti l'uomo, non ne emerge una terza sostanza sola identica con se stessa e confusa, l'uomo stesso; nè la loro unione è puramente accidentale o morale: ma è un'unione, dirò così, fisica; è una congiunzione reale e di sostanza; è un'unione di incompiuti ad essere compiuti per la unione stessa; però un'unione strettissima come di parti a costituire il tutto da loro emergente, di

attributi a costituire l' oggetto, di essenziali a costituire l' essenza; è una elevazione del meno perfetto al consorzio e comunicazione col più perfetto, da cui quello viene perfezionato e compiuto insieme, mentre questo ancora, per la sua tendenza naturale, viene compiuto e per la sua parte perfezionato dalla assunzione di quello; è insomma un' unione intima, stretta, necessaria; una comunicazione scambievole delle due sostanze, anima e corpo, da cui emerge l'uomo, vero, reale o compiuto; e così è un'unione sostanziale e personale. Di guisa che l' anima, che è la parte più nobile dell' uomo e che possiede naturalmente il principio personale, assume il corpo, parte meno nobile, lo informa, lo vivifica. Per ciò essendo essa vita naturalmente, ed in sè avendo il principio radicale della personalità, che si attua e compie però nell' assunzione del corpo, a questo, cui è naturalmente ordinata e cui tende, comunica nell'atto dell'unione, la quale viene operata dal creatore quando crea l'anima nel corpo, gli comunica dico, nell' assumerlo e informarlo, la sua vita, e però tutto ciò onde può dirsi corpo umano, attuandolo come sensifero, ed attuando con lui la personalità che in sè conteneva soltanto in germe; emergendo ella e il corpo insieme così uniti strettamente, personalmente e sostanzialmente comunicati, l' uomo, uno e compiuto. E perchè le due parti componenti l' uomo non erano individualmente prima dell' unione, e la persona emerse nell' atto dell' unione per l' unione stessa; perciò le sostanze che compongono l' uomo non si mescolano nè si confondono insieme, ma rimangono due sostanze distinte, una spirituale, l' anima, l' altra materiale, il corpo, fra loro così per un modo da noi inconcepibile, sovrintelligibile e però misterioso congiunte, strette, naturalmente collegate, scambievolmente e sostanzialmente comunicate, che formano un solo essere compiuto, una sola persona, un solo principio sostanziale responsale delle operazioni, un solo uomo: in quella guisa che le tre sostanze, divinità, anima e corpo, e le due nature divina ed umana inconfuse fra sè ed incommutabili, formano un solo o medesimo Cristo nell' Incarnazione.

14. Tale è l' uomo e l' unione delle due sostanze che lo compongono. Indi i rapporti che ne nascono sono di identità vera e reale in tutto ciò che ha riguardo e dipende dall' unione; in quantochè l' anima, principio informante e vivificante, nell' assumerlo, informarlo, vivificarlo, si immedesima il corpo, informato, vivificato da lei, in unità di supposito: e fa che sia in atto una parte sostanziale, essenziale, completiva dell' intiero, sussistente composto; ed il corpo vivificato da lei è il compimento dell' anima, in quanto, per mezzo dell' unione con lei, la attua allo stato di uomo compinto o la rende attuabile prossimamente ad assai delle sue facoltà, le quali senza l' unione non si sarebbero mai potuto attuare. Sicchè il corpo non sarebbe corpo umano, se dall' anima non fosse vivificato, ma nemmeno l' anima attuerebbe molte delle sue facoltà senza l' unione col corpo. Laonde il corpo può dirsi bensì inferiore di eccellenza per la sua natura e dipendente dall' anima, assai più che da lui l' anima non dipenda; perchè egli ha bisogno di lei ad essere costituito formalmente nello stato di corpo umano, vivente, e come tale ad essere attuato a tutte le sue operazioni: ma però anche l' anima ha la sua attinenza col corpo per la propria tendenza all' unione con lui in tutto ciò che riguarda il composto e l' unione stessa, ha la sua dipendenza dal corpo medesimo, quasi simile a quella che il corpo ha da lei. Indi essa gli è superiore e indipendente, in quanto ha in sè la radice per la quale solamente il corpo può essere attuato ad acquistare sotto certi aspetti attività sopra di lei; ed in quanto ancora ha certo facoltà attive ed attuabili indipendentemente dal corpo, per cui sul medesimo ha azione ed esercita un dominio. Lo sfogo e l' attuazione della scambievole dipendenza l' anima e il corpo l' ottengono nell' unione sostanziale e personale; per cui costituito l' uomo, mediante la comunicazione dell' anima o del corpo, nella personalità, si ha ancora generalmente parlando la *comunicazione degli idiomi*. Laonde tutto ciò che è azione del corpo è propriamente ancora azione dell' anima; tutto ciò che nell'anima ha connessione, riguarda l' unione, il composto, la comunicazione scambievole del-

le due sostanze, è proprio del corpo. E però gran parte delle azioni dell'anima è applicabile al corpo; siccome le azioni del corpo sono applicabili all'anima. A questa rimane di proprio assolutamente e particolare ciò che procede dall'essere suo e da quelle facoltà di lei, che non essendo necessario comunicare al corpo per costituire l'uomo, ed essendo superiori d'assai al corpo e all'unione personale, partecipando del divino, non furono comunicate, cioè la volontà e l'intelligenza: quantunque anch'esse considerate nell'unione personale e sostanziale sotto un qualche senso possono dirsi comunicabili al corpo. Così non si può dire in modo alcuno che il corpo vuole, che il corpo intende; ma può dirsi che l'uomo vuole, l'uomo intende, in quanto si capisce che l'uomo, il quale consta di anima e di corpo, vuole ed intende per l'anima non pel corpo preso isolatamente. Così si può dire che l'anima si muove, che sente le impressioni dei corpi ec., siccome si può dire che il corpo sente, che il corpo si muove, vive ec.

15. Intesa la formazione dell'uomo o la unione personale umana, nel modo che l'abbiamo spiegata fin qui, dà per sciolte moltissime delle questioni di antropologia o psicologia, nelle quali prima ponevasi assai interesse; altrimenti rimangono esse col loro valore o almeno rimane campo a proporle, facilmente con poco utile della scienza. Daltronde il nostro modo di pensare su questo articolo, esposto fin qui, oltrechè non si può combattere con validi argomenti, è consentaneo all'insegnamento dei più assennati filosofi e alla profonda dottrina scolastica.

16. Restano adunque tronche ed eliminate: 1.° le questioni che si fanno sull'origine dell'anima. Perchè l'anima umana è prodotta per creazione al fine di informare, vivificare, governare il corpo, prodotto per generazione: ed è perciò creata ogni volta che un qualche corpo umano viene generato, acciocchè, secondo l'ordine della provvidenza divina, lo animi, lo informi e lo renda vivo e senziente. Quindi come, in quell'atto che il corpo si genera, essa è dall'onnipotente Dio creata, così gli viene unita, o meglio, ella è creata in lui e quello lo viene unito; acciocchè lo certo modo lo investa, lo abbracci tutto, lo informi, lo caratterizzi corpo umano, lo vivifichi e faccia che lui esista. Quali opinamenti daltronde più mostruosi di quelli che, colla dottrina degli antichi Caldei ed Egiziani, dei Manichei, e di alcuni facilmente dei moderni panteisti trascendentali, dissero l'anima parte della divina sostanza: o con Euripide, una parte dell'anima mondana? Quali più bizzarri opinamenti di quelli di coloro, che, con Platone e Pitagora ed Origene, dissero che preesisto al corpo l'anima creata fin dal principio del mondo e posata ad abitar le stelle; la quale poscia per un qualche delitto ivi perpetrato fu cacciata in questo terreno corpo ad espiarlo: o di quelli di coloro, che, con questi medesimi dissero che le anime, create dal principio del mondo per l'uffizio di governare i corpi, passano da uno in altro corpo successivamente, più o meno perfetto, secondo i meriti o demeriti fattisi nell'abitazione antecedente; il qual passaggio chiamasi la *metempsicosi*? Quali più strani opinamenti di quelli di coloro, che, con Tertulliano, Apollinare e i *traduciani*, o con Leibnizio e alcuni suoi seguaci, dissero che le anime create tutte dal principio del mondo coi protoparenti Adamo ed Eva, si propagano poi per carnale generazione come i corpi a tenore dei fini ordinati dalla provvidenza? Sono talmente strani ed assurdi che debbonsi noverare piuttosto tra le finzioni di una fantasia esaltata, che tra le opinioni filosofiche di menti assennate.

17. 2.° Resta sciolta la questione sul numero delle anime. Egli è infatti assurdo pensare, come pare ei volesse far intendere alcuno della scuola Araba, il quale non intendeva bene il maestro, che due o tre anime, vuoi simultanee, vuoi successive, informino uno stesso corpo; mentre un'anima sola di un ordine più perfetto può disimpegnare le funzioni vitali, sensitive e intellettuali.

18. 3.° Sulla sede dell'anima. Conciossiachè se ella informa e vivifica tutto il corpo, di necessità deve trovarsi presente a tutto il corpo. Sebbene per questo non devesi mica dire estesa. Poichè nel corpo non vi sta già a modo di essere del corpo, cioè come estesa; ma vi sta a modo proprio di essere, cioè siccome

informante e vivificante tutto e ciascuna parte del corpo. Infatti l'estensione è una proprietà dei corpi; dunque non può nè deve applicarsi agli spiriti: e sebbene questi siano in quelli, o meglio, quelli siano in questi, quasi contenuti, e retti da loro; ciò però avviene e negli uni e negli altri in correlazione alle loro pro-proprietà naturali. Daltronde non implica assurdo alcuno od irragionevolezza dire, il corpo nella sua proprietà di estensione essere nello spirito per la sua proprietà di principio informante, vivificante e reggente. Altrimenti dovrebbe dirsi che nemmeno Dio può essere nel mondo materiale, il che è assurdo. E noi ci serviamo appunto di questa dottrina certissima per confermare quella di che ora trattiamo, alla quale ci pare non si possa far replica: cioè l'anima umana, per servirci di una similitudine sebbene con assai differenza tra i due fatti, sta appunto nel proprio corpo, come Dio in tutti; e siccome Dio contiene, comprende, e circonda e pervade tutti i corpi intimamente, così può dirsi l'anima circondare, contenere, comprendere, e pervadere il proprio corpo.

19. 4° Finalmente restano sciolte le questioni sul *commercio*. Poichè è stato spiegato qual sorta di unione e comunicazione passa fra l'anima e il corpo, in guisa che nulla può trovarsi da opporre. Daltronde, se per commercio si intende il nesso strettissimo e personale, che lega insieme le due sostanze anima e corpo in un solo supposto emergente dal vincolo della naturale tendenza all'unione scambievole e dal destino di loro creazione ed esistenza, io ammetto il vocabolo *commercio*; se poi si vuole intendere qualche altra cosa, io non posso adottarlo per esprimere i rapporti fra anima e corpo. Chè commercio propriamente e di fatto mi accenna un rapporto bensì fra due cose, ma un semplice rapporto estrinseco di due cose diverse e quasi separate; non una unione sostanziale e personale; anzi per sè la esclude. E così rifiuto le spiegazioni che date ne furono nei varii sistemi escogitati, del *mediatore plastico*, delle *cause occasionali*, dell'*armonia prestabilita*, dell'*influsso fisico*: i quali tutti in prima non mai spiegano l'unità di persona, mentre pongono rapporti bensì, ma non identità di sussistenza: in secondo luogo conducono o all'idealismo, o al materialismo, ed insieme al fatalismo, siccome l'armonia prestabilita e le cause occasionali: o insegnano un assurdo, siccome il mediatore plastico.

§. 3. *Delle prime azioni delle sostanze onde consta l'uomo, anima e corpo, cioè della prima percezione o intuito e del sentimento fondamentale; esistenza di questo, e doppio modo che ci dà di sentire il proprio corpo.*

20. L'uomo, animale ragionevole, appena che per la unione personale delle due sostanze, onde consta, rimane costituito formalmente, ha immediatamente per condizione di sua natura una vita propria e individua e continua, siccome uomo, finchè l'unione persevera, vita che alimentata viene ed espressa per azioni consentanee alla stessa sua natura. Or la natura sua è di essere un *animale ragionevole*, e come animale ragionevole ha proprio di essere un corpo organizzato, informato e vivificato da un'anima, in conseguenza di essere un corpo sensifero e senziente per l'unione e la vivificazione ricevuta da un'anima ragionevole. Dunque la natura sua porta che, appena costituito, se ne producano le azioni che specifichino, esprimano o dimostrino l'anima in quanto razionale e intelligente principio informante il corpo, e quelle che specifichino e mostrino il corpo siccome animato e vivificato dall'anima: le quali due classi di azioni si facciano nel medesimo uomo in quanto è persona, ma esprimano ed abbiano diverso principio elicitivo, le due sostanze che costituiscono l'uomo per la loro unione. E qui intendo parlare delle primitive azioni che si fanno nell'uomo, e come razionale cioè intelligente, e come animale cioè senziente; riserbandomi a trattare più sotto delle azioni esplicite.

21. L'uomo dicesi animale ragionevole, perchè è un senziente che partecipa di ragione. *Ragione* può avere due significati. Può intendersi per essa l'eterna mente e intelligenza infinita dell'Ente principio e causa suprema e perciò suprema ragione di tutte le cose, o può

intendersi la comunicazione di essa all'uomo, come principio di intelligenza e radice di tutte le azioni conoscitive. Nel primo senso *ragione* è lo stesso Ente e però è eminentemente oggettiva; nel secondo è la proprietà delle creature intelligenti che le distingue dalle altre creature, ed è quindi oggettivo-soggettiva. Intanto noi siamo intelligenti, in quanto l'Eterna ragione infinita ci si comunica per l'atto creativo e partecipiamo a lei; se ciò non fosse, nemmeno saremmo intelligenti. Da che è evidente in prima la dipendenza e relazione della intelligenza nostra dalla intelligenza divina; in secondo luogo la differenza fra noi e quella. Poichè noi siamo intelligenti perchè partecipiamo alla ragione eterna, quanto e fin dove le pare di comunicarsici. Laonde e siamo finiti e limitati nell'intelligenza, e dipendenti assolutamente da lei in ogni nostro atto; essa è intelligente per sua natura e quindi necessariamente, infinitamente, indipendentemente intelligente, siccome ragione assoluta, infinita, che si partecipa a noi. E perchè la nostra intelligenza è la partecipazione dell'eterna ragione, perciò non ha già l'attuale cognizione di tutte le cose, nè di fatto le intenderà tutte; ma solo, mediante l'intuito, ha la potenza di pensare tutte le cose che possono essere a portata sua.

22. Indi la ragione fu definita generalmente = la facoltà, la potenza, la proprietà dell'anima, o, dell'umana natura, per la quale apprende, conosce, intende le cose e i loro nessi, e ne tira le conseguenze =. Di che è chiaro a vedere come la ragione considerata nel suo significato soggettivo, ed esprime la partecipazione che è dell'eterna ragione del creatore; ed esprime il carattere distintivo dell'uomo, come partecipe appunto della ragione; ed esprime ed include tutte le più nobili proprietà dell'uomo che si contengono sotto la voce pensiero e intelligenza; ed esprime che è siccome il nucleo, il fondamento delle facoltà intellettive, in quel modo che cotesto nucleo ne sono la intelligenza, il pensiero, inteso genericamente. Di guisa che ragione, mente, pensiero, intelligenza, sono la medesima cosa; sono il distintivo carattere dell'uomo siccome tale, cioè siccome animale ragionevole; indicano la medesima radice di tutte le diverse facoltà ed azioni intellettive umane, la stessa partecipazione dell'eterno lume divino, della suprema ragione infinita di tutte le cose; partecipazione, che distingue e nobilita la natura umana, per la quale come ess'uomo è abilitato a cominciare le operazioni sue intellettive colla percezione ed intuito, così a proseguirle, compierle, allargarle ed estenderle, senza trovarne limite, colla riflessione e raziocinio, col ragionamento.

23. L'anima umana nell'atto stesso che viene creata, perchè informi, vivifichi, regga e comprenda il corpo sul cui è destinata, è creata ragionevole, cioè fornita di ragione, di mente, di pensiero o intelligenza, come vuolsi dire: poichè altrimenti è inconcepibile: se, nell'ordine attuale di creazione almeno, non si può pensare un'anima umana, se non si pensa ragionevole per sua natura, o intelligente.

24. Qualunque principio operativo può considerarsi in due stati: nell'atto in cui l'azione sua comincia ma non è anche esplicata, nello stato di semplice conato all'esercizio di sè, nello stato non ancora perfetto e dichiarato, *nell'atto primo* detto dagli scolastici; e nello stato in cui l'azione sua è compiuta, esplicata, determinata, precisa, *nell'atto secondo*. Così la ragione, o mente, o intelligenza, o pensiero umano. Or poichè l'anima dovè essere intelligente per natura nella creazione, e l'intelligenza è un principio operativo, ed ogni principio operativo può considerarsi nell'atto primo o nell'atto secondo; in quale di questi due sarà stata l'intelligenza umana nel primo momento di sua esistenza, nel primo istante di sua vita personale in unione al corpo, cui l'anima vivifica, informa, regge? Certo il cominciamento stando prima del compimento di qualche cosa, e nelle cose create l'imperfetto venendo prima del perfetto, l'incoato stando prima dell'esplicato e compiuto, dovè l'anima umana, nel primo momento di unione al corpo, trovarsi nell'*atto primo* di sua intelligenza, siccome azione dimostrante l'uomo in questo intelligente; mentre un'altra azione primitiva ebbe siccome senziente, di che sotto.

Or che cosa fu, e su che versò quest' atto primo intellettivo?

25. S. Tommaso distingue due specie di intelletto, l' agente e il paziente. Col nome di intelletto *paziente*, cui chiama ancora intelletto *possibile*, intende l' intelletto umano le stato di potenza respettivamente alla cognizione formata; in quanto, capace di ricevere e ricevendo di fatto la comunicazione del lume intellettivo, e per mezzo di quel lume vedendo in confuso l' intelligibile presente, può passare all' atto esplicato di intelligenza del medesimo. E poichè in questo stato l' intelletto stesso nella agisce, ma solamente riceve e pate la recezione del lume intellettivo e la presenza dell' intelligibile, a ragione perciò lo chiama paziente « qui, come lo specifica, est omnia (intelligibilia) fieri ». Dice poi intelletto *agente* lo stesso intelletto umano in quanto, dietro la partecipazione dell' intelligibile in confuso, per mezzo del lume intellettivo sopra quello opera, in certo modo sè lo appropria, e così rende inteso a sè esplicitamente e propriamente ciò che non poteva dire ancora inteso, quando presentatogli solamente all' intuizione confusa non vi aveva ancora lavorato intorno colle sue facoltà; « qui est, » lo determina così, omnia (intelligibilia) facere ». « Nos invenimur quandoque intelligentes in potentia et non » in actu. Unde oportet esse quamdam » virtutem quae sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed re» ducitur in actum eorum cum fit sciens, » et ulterius cum fit considerans ». S. Thom. 1. qu. 54. art. 4. resp.

Perciò l' intelletto paziente di S. Tommaso bene potrebbe paragonarsi all' intelletto detto da noi in stato di intuito, e l' agente al medesimo in stato di riflessione, siccome chiaro si esprime esso stesso: 1. qu. 82 art. 4. ad 1. « Intelle» ctus dupliciter considerari potest, uno » modo secundum quod est apprehensi» vus entis et veri universalis · alio mo» do secundum quod est quaedam res » et particularis potentia habens deter» minatum actum ». E qui è da notare un'altra cosa, la differenza cioè che passa fra intelligenza e intelletto, sebbene spesso si prendano identicamente; differenza notata anche da S. Tommaso. *Intelligenza* indica propriamente la facoltà o potenza, *intelletto* l' atto di lei.

26. *Intelligibile* è tutto ciò che può essere inteso; siccome *intelligente* è ognuno che può intendere; e *sensibile* è tutto ciò che può essere sentito; e *senziente* chi può sentire. Ma l' intelligibile, come abbiamo detto anche altrove, è di due sorte: altro che può essere inteso per virtù propria; altro che può essere inteso solamente per illuminazione e virtù altrui. Così l' intelligente è di due ordini; uno che intende necessariamente e infinitamente e per propria virtù; l' altro che intende solo per lume comunicato, per facoltà ricevuta, per virtù altrui; e però non necessariamente, non infinitamente, ma limitatamente. Quello è l' intelligibile ed intelligente assoluto, che sostanzialmente e necessariamente l' Essere, sostanzialmente luce, sè stesso illumina e sè stesso necessariamente comprende in sè di propria intelligibilità e intelligenza, ed in sè apprende ogni altra cosa che per lui solo può essere, può avere intelligibilità, intelligenza; e come tale si manifesta alle intelligenze finite siccome oggetto loro primario, necessario, diretto ed immediato, in sè presentando loro le altre cose intelligibili, acciocchè ne apprendano quanto è loro possibile, quanto è a portata della finità loro. Questo è l' intelligibile ed intelligente relativo, che, non essendo luce necessariamente o sostanzialmente ma ricevendola dal primo, intanto è intelligibile in quanto è illuminato dall' intelligibile assoluto, e intanto è intelligente in quanto dall' intelligenza infinita riceve un raggio di luce onde possa prodursi all' intellezione di qualche cosa: di modo che è intelligibile, ed è intelligente per partecipazione; e come può essere inteso, così può intendere solo per l'assoluto, in cui e da cui ogni cosa riceve ed ha. Però quel primo di cui abbiamo parlato è l'Ente, Dio, unico, necessario, infinito, assoluto intelligibile in sè, principio e ragione dell' intelligibilità di tutte le cose; intelligente necessario, ragione e principio e fonte di ogni intelligenza, e perciò principio illuminante all' intelligenza di tutte le cose; e quindi oggetto continuo, necessario, immediato, primo, diretto, immanente, idea assoluta di ogni intelligenza,

cui presenta e manifeata sè ed io sè ogni cognizione: l'altro è l'esistente, il creato, perciò molteplice, contingeote, finito, relativo, ietelligibile e intelligente solo in virtù dell'sssoluto, oggetto mediato a così dire, secondario, discreto, transeuete, Ides relativa dell'lotelligenza, dipendente onninamente dalla idea prima, dall'assoluta.

27. Se adunque due classi di Intelligibili vi sono, e l'ietelligibile relstivo dipeede nella sua ietelligibilità dall'intelligibile assoluto: parimeote ac vi sono due sorte di ietelligenti, assoluto, e relativi; e quceti ricevono da quello ciò per cui soen ietclligibili e ciò per cui soeo ietelligeeti e però ne dipendono onninamente, nè possono passare alla intellezionc degli Intelligibili relativi se non dipendentemeete dall'intelligibile assoluto, che, ragione o causa dell'intelligibilità e intelligenza di ogni altra cosa, infinita gode in sè, eecessaria, indipendente intelligibilità, ietelligenza; onde o sè ieflnitamente apprende ed ie sè ogol intelligibile, e sè presenta e maeifesta all'intelligenza creata, e come in sè contiene i tipi di ogni cosa, cosl per mezzo di sè alla creatura rende possibile la intellezione, per l'ietelligibilità comunicatale, di ogni cosa creata; già avvieno chiarissimo ed evidente ad intendare che il primo atto iotellettivo dello spirito umano, sebbeee incomplcto ed incoato per condiziona necessaria del medesimo, eell'istante di sua creazione e unione persoosle col suo corpo, versò sull'ietelligibile ed intelligente assoluto, che sè gli preseetò ad essere inteso geeericamente e sè gli manifestò siccome ragione dell'intelligibilità di tutte le cose oui geeericamente ie sè e ne' suoi tipi gli presentò a vedere, onde avesse il principio e fosse fatto abile a conoscerle individualmente allorquaedo per l'esperieuza sarebbe avvertito dell'individuale loro esisteeza, riconosceodole coeformi al tipo già geoericameete, coefesameete, oscuramento appreso nel primo atto intellettivo, ora per l'esperienza stessa anch'esso reso più chiaro e fulgido: e sè gli preseetò siccomo raginne, principio e virtù attuante della Intelligenza di lui, cui pose appunto all'atto col preseetarsele, col manifestarsele, coedizionc, senza la quale nè avrebbe potuta essere mai nè mai sarebbe stata intelligeoza attuata; la pose all'atto cioè, prima verso sè stesso, come oggetto di lei primario, ietelligibile oecessario, poi verso le altre nozioni che in sè contieue. Sicchè il primo atto intellettivo dello spirito creato fu ciò che chiamasi da molti *intuito*.

28. Questo vocabolo ebbe diversi significati. Per alcuni *intuito* è l'apprendimento chiaro, distinto e immediato di qualcha oggetto, col giudizio che lo spirito pronuezia su ciò, ohe il medesimo oggetto coetieee. Laonde per nostoro essendo iotuito la cognizione distinta della cosa e la formazione dei giudizi immediati, tre specie di ietuito riconoscono ed enumerano, ideale, psicologico, sensibile; secondochè la cognizione chiara che si ha e i giudizi che si pronunziano versano, o sulle idee e necessari loro rapporti, o sui fatti interni dello spirito, ovvero sui fatti esterei. Per altri *intuito* è l'appreesione reale, ma solo ieiziale, confusa, indistieta, vaga, generica, dell'Essere e di tutto ciò che è in lui o da lui. Altrove noi abbiamo esposto quaeti vocaboli si possono applicare al primo atto nostro ietellettuale; di guisa che se si può giungere ad inteoderci nel senso, poco siamo disposti curarci o questionare di vocaboli. Generalmente dal latino *intueri*, che significa *vedere*, *mirare*, *contemplare*, si dice *intuito* l'atto primo dello spirito umano in quaeto si aggira e ie certo modo si adopra intorno ue oggetto proporzionato a sè e alle sue potenze. Dunque col vocabolo *intuito* propriamente si inteede quell'atto primo, oede lo spirito umano, essendo creato siccome forza viva e potenza conoscitiva, la sua forza vitale mostra realmente alimentata ie sua vita, meetre la sua potenza cooosciliva dichiara e fa apprendere tale per mezzo la notizia qualunque e comunque di qualche cosa. Chè conoscitiva potenza e forza viva specialmente non si ioteode se non si poes ue qualche movimento luterno, ue qualche principio di azione, un qualcho atto. La potenza conoscitiva cioè, radicalmente attiva, non si intcede seeza un qualche atto primo, iniziale; la forza vitale non si intenda seeza un conato, uno sviluppo ieizialo. Cotest'atto eon è già un cho di esplicato e perfetto, ma sola-

mente un che di iniziale, indistinto, vago, imperfetto, complicato. In quel modo infatti che lo spirito nella sua esistenza ha un cominciamento, così ha un cominciamento e una progressione dall' iniziale e imperfetto all' esplicato, determinato e compiuto nei suoi atti. Indi essendo l' intuito dello spirito umano qualificabile qual conato rispetto alla forza e atto primo rispetto alla potenza, e però siccome il principio dell' esercizio della forza o della potenza, l' atto principiato, indistinto, confuso, vago, indeterminato, l' atto insomma in cui viene posto in esercizio di sè; necessariamente consegue che lo spirito stesso in quest' atto primo è paziente; che però non può essere consapevole di averlo, se per essere consapevole è necessario riflettere; e che daltronde tale atto è immanente e necessario per lo spirito negli ordini attuali di tempo e di spazio, perchè esso rimane per sempre forza viva e potenza conoscitiva; che finalmente la vita intellettiva dello spirito umano radicalmente consiste nello intuito. Poichè potrà bensì cessare, sospendere, o cangiare i propri atti riflessivi dipendenti dal primo, radicale, intuitivo, ma questo non mai; perchè le questo è passivo ed elimento per esso la sua vita, che sarebbegli impossibile torsi. Che se lo spirito nella sua natura è qualificabile siccome forza viva, siccome potenza conoscitiva (nè so se alcuno potrà negarlo), e però siccome soggetto che ha il cominciamento del suo esplicamento; egli è necessariamente, come tale, attuato a questo esplicamento da un' altro totalmente diverso e distinto da lui; egli quindi in tal caso, come passivo, nulla all' atto somministra del proprio, solamente in lui si opera l' atto, radice e cominciamento e primo sviluppo nella serie degli altri atti che saranno in lui e da lui: in conseguenza egli apprenderà direttamente ed immediatamente il suo oggetto; onde giustamente tal atto si chiama intuito quasi *visione e guardamento* dell' oggetto intelligibile, visibile, ideale. In che devesi distinguere questa visione che è ideale dall' altra puramente corporea della quale qui non parliamo, siccome ci pare abbiamo detto altrove.

29. Che poi cotest' intuito, o, comunque si voglia chiamare, cotest' atto intellettivo primo, iniziale, confuso, oscuro, indeterminato, immanente, necessario, onde lo spirito nell' atto stesso in cui è creato comincia e manifesta la sua vita di spirito; che cotest' atto primo intellettivo, onde cominciando la sua vita di spirito all' atto della creazione, persevera perpetuamente in quella, debba ammettersi, pare cosa non solo da non richiamare in dubbio, ma nemmeno bisognosa di prova per la sua chiarezza. Infatti esso è provato non solo da ciò che abbiamo esposto poco innanzi della potenza conoscitiva e della forza viva, come è lo spirito, le quali implicando necessariamente conato, cioè principio di azione, ed in conseguenza atto primo rispettivamente a qualche oggetto, esprimeno la iniziale, confusa o generica apprensione del suo oggetto per parte dell' intelligenza umana, ciò che è intuito; non solo è provato ancora da ciò che, sebben brevemente, ne dicemmo là ove trattammo del primo atto intellettivo; ma è provato ancora dall' autorità filosofica che in questo caso ha tutto il peso e il valore immaginabile. Infatti non vi è stato alcun filosofo di senno, il quale non abbia ammesso che lo spirito debba cominciare l'esercizio di sè da un atto primo, da un atto confuso, indistinto, generico, indeterminato, su qualunque oggetto pur dicasi versare cotest' atto: niun filosofo ha mai negato che la mente umana comincia i suoi pensieri da un' apprensione, o come altri lo chiamano, da una percezione confusa, vaga, generica, irriflessiva, iniziale o, quasi direi, semplicemente potenziale, ignota, inesplicata; da una percezione che, avanti siasi riflettuto, non si può dire che cosa e di che cosa è. Or questa per noi è l' intuito; l' esistenza dell' intuito dunque non può mettersi in dubbio.

30. Avvi però una cosa, di che non vi è cotesto consentimento; ed è appunto l' oggetto stesso dell' intuito o percezione primitiva. Poichè, mentre universalmente si conviene che lo spirito le stato di percezione prima o intuito è passivo e che in conseguenza riceve, mi esprimerò così, la presenza, la modificazione dell' oggetto di cui ha la visione, si dividono i filosofi in opinioni diverse ed opposte nello stabilire qual sia e debba es-

sere l'oggetto, che primo si presenta ad essere da noi percepito.

Io, stabilendo la dottrina più ragionevole, mi spiccerò in poche parole. E prima di tutto osservo per le generalissime, che una certa uniformità di andamento nell'esplicamento e sviluppo delle intelligenze tra gli uomini, specialmente nei primi stadi della vita reale e in conseguenza intellettiva, ci addita un'uniformità ed identità dell'oggetto e del cominciamento del pensiero. Alcuno forse riceverà scherzando questa mia osservazione, ma prima dello scherzo lo prego ad esaminare filosoficamente i fatti che tutto dì abbiamo sott'occhio e forse rettificherà suo giudizio. In secondo luogo, come altrove fo detto, le conclusioni su questo ponto bisogna stabilirle da ciò che più sana ragione detta, non da altro. Poichè essendo quel primo nostro intellettivo un atto in cui eravamo bensì, ma per le condizioni nostre e dell'atto stesso non ne possiamo avere coscienza; quindi dobbiamo stabilire da sani principi ciò che doveva assolutamente essere nè poteva essere diversamente, non dobbiamo pretendere di affermare per esperienza ciò che fu.

Ciò premesso dico che l'oggetto dell'intuito non potè essere se non la realità sostanziale assoluta, l'Ente, Dio, come creante. Infatti l'Ente solo è quello per cui sono e sono intelligibili tutte le cose; per lui solo sono intelligenti le creature ragionevoli, in quantochè loro comunica il suo lume per attuarle all'intelligenza, e, come direbbe l'Angelico, » lo quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et iudicamus »: l'Ente siccome creatore e conservatore, siccome comunicante ed attuante l'intelligenza è l'oggetto più intimamente presente alle intelligenze create fin dal primo istante del loro sviluppo ed attuazione, siccome oggetto necessario e per la loro esistenza e per la loro intellezione. Or potrà dirsi che la visione prima dello spirito non debba essere sull'Ente, se l'Ente è il principio della ragione, dell'intelligibilità e dell'intelligenza della creatura ragionevole; se egli è il più intimamente presente allo spirito, siccome creatore, conservatore, primo intelligibile attuante l'intelligenza? « L'Ente, dice Mazz.-Corso Somm.- T. 1. pag. 144., creando lo spirito nostro intelligente, coll'atto stesso creativo che lo trae dal nulla lo informa; informandolo gli si affaccia direttamente; affacciandosegli lo illumina; illuminandolo ne attua il pensiero; e il pensiero primitivo, iniziale e non compiuto dello spirito nostro è ciò appunto che noi *intuito* appelliamo. Onde è che l'Ente nell'istante medesimo o col medesimo atto, che crea lo spirito nostro, ne crea la mente, ne crea l'intuito, che è l'atto primo di questa, pensiero iniziale, cognizione potenziale diretta e immediata dell'Idea creatrice: e la continuità e immanenza di quell'atto creativo importa necessariamente la continuità e immanenza dell'intuito mentale, atto primo della potenza creata. Dunque essendo l'Idea causa e ragione dell'esistenza e oggetto primitivo, diretto e immediato della nostra mente, la mente come forza di pensiero importa il pensiero iniziale, che è l'intuito primigenio dell'Idea, cognizione incoata delle verità, attuazione non compiuta del conoscimento ».

31. Che se supponessi qualunque altra cosa, la quale prima si presenti allo spirito ad essere veduta e intuita; siccome tanto la visione considerata soggettivamente, quanto la visibilità considerata oggettivamente nella cosa, dipendono dall'Ente; perciò sempre si avvererebbe che il primo, almeno per priorità di origine come direbbero gli scolastici, ad essere veduto ed intuito inizialmente dovrebbe essere l'Ente come tale. Indi questa dottrina si conferma non solo da quanto ne abbiamo esposto antecedentemente in più luoghi ove ne abbiamo toccato, ma anche validissimamente dalla universa dottrina scolastica, della quale ci contenteremo per brevità di riportare qualche cosa dall'Angelico, siccome il più eccellente maestro di *color che sanno*. » Deus, dice egli, Sum. 1. parte, quae. 44. art. 1. resp., Deus est ipsum esse per se subsistens ...... Ergo omnia alia a Deo non sunt suum esse, sed participant esse ». E il Gaetano esponendo queste parole, e riportando dottrine di altri filosofi in proposito, dice. « *Esse* est quidditas Dei ...... Deus est ens

» per essentiam . . . . . . creatura dicitur (a Scoto) ens per participationem ». » Solus Deus, riprende S. Tom. Sum. » 1. quae. 61. art. 1. resp., est suum » esse . . . . . . Et ex hoc manifestum » est quod solus Deus est entia per » participationem . . . . . . Primo in conceptione intellectus cadit *ens*, quia » secundum hoc unumquodque cognoscibile est in quantum est actu. Unde » *ens* est proprium obiectum intellectus » et sic est primum intelligibile ». Sì che possiamo conchiudere a ragione che l'atto dello spirito nel primo istante di sua creazione e unione al corpo è l'intuito dell'Ente creante; atto iniziale, incompleto, vago, implicito, indeterminato.

Tutto ciò che abbiamo detto fin qui dell'intuito lo mostra come necessariamente continuo, perpetuo, immanente, e quindi agevolmente scioglie d'un tratto la questione già tanto agitata, se l'anima pensi sempre, siccome l'altra sull'origine delle idee.

32. Ma lo spirito umano nell'istante stesso della creazione è persona mediante l'unione col corpo, per informare, vivificare e reggere il quale, secondo le disposizioni della provvidenza divina, fu creato. Or qual è l'atto primo del corpo considerato siccome vivo e persona in unione allo spirito onde è informato?

Abbiamo detto sopra che l'anima è il principio senziente, e il corpo è il principio sensifero: abbiamo esposto come il corpo e l'anima, per la destinazione all'unione scambievole e naturale e pel fatto dell'unione personale, costituiscono assolutamente una sola cosa, vale a dire la persona dell'uomo. Ma egli è innegabile che dei due componenti l'uomo uno è più perfetto e quasi attuante l'altro, il secondo meno perfetto completato e attuato pel primo; è incontrastabile che il corpo non sarebbe corpo umano almeno formalmente considerato, se non fosse vivente, nè vivente è se non in quanto è retto e vivificato dall'anima *forma sua sostanziale*, come avrebbero detto gli scolastici. Or poichè uomo non si intende se non si suppone un corpo umano informato da un'anima, e però se non si pone un corpo umano vivente e sensifero di fatto per l'informazione dell'anima, ed un'anima che, come sostanzialmente vivente e realmente in atto unita e informante il corpo, lo attua e lo vivifica, e però di fatto è senziente; perciò nell'atto stesso che si pone uomo, ponendosi l'unione reale e sostanziale dell'anima e del corpo e quindi vita personale umana, già in quell'atto stesso, che è l'atto della creazione dell'anima e dell'unione di lei col corpo e della formazione di uomo, necessariamente si pone vita di anima e di corpo in uno; si pone in conseguenza, siccome la vita intellettiva, la quale ha radice nell'intuito, così la vita sensitiva e sensifera, la quale ha radice fondamento e principio nel così detto *sentimento fondamentale*.

33. Sensività potrebbe dirsi la potenza in genere di sentire: sensazione potrebbe dirsi l'atto della sensibilità: *sentimento*, cotest'atto stesso e primo o secondo che sia, o meglio il complesso della potenza in quanto attuata, sendochè sole per modo di concepire si intende la sensività come potenza disgiunta dall'atte, ma in fatto non esiste; se sensività è la manifestazione della vita personale corporea nell'uomo, la quale implica necessariamente un moto, un atto. Il sentimento perciò esprime realmente l'esercizio della sensività e quindi tanto l'atto primo che l'atto secondo della medesima. Appena che l'anima è creata viene unita al corpo, ed appena che l'anima è unita al corpo è costituito realmente e personalmente l'uomo. Indi in quell'atto stesso il corpo investito, quasi circondato e compreso dall'anima, è in tutte le sue parti anche minime informato, vivificato; e perciò in quella guisa che come essere vive fin da quel primo istante ha un moto ed atto proprio vitale, universale a tutte le sue parti, così in quello stesso istante in tutte le sue parti anche minime è prossimamente ed immediatamente abilitato ad esercitare i suoi organi sensori per riferire all'anima le modificazioni fatte su loro, come l'anima è abilitata prossimamente a ricevere coteste modificazioni dal corpo e propriamente a sentire. Ciò onde si può dire che per l'unione dell'anima al corpo, vivificandole, esiste nell'uno e nell'altra personalmente uniti un esercizio vitale identico,

per cui il corpo in tutte le sue parti vivificato è prossimamente abilitato ad essere sensifero, e l'anima ad essere sensitiva, è questo si chiama precisamente *sentimento fondamentale*, o, *sentimento della vita*. È esso la potenza di sentire corporalmente, o l'atto primo della sensività. Nell'atto primo la sensività stessa è confusa e complicata, e però tale è il sentimento fondamentale; nell'atto secondo è determinata e distinta, e però si ha la sensazione propriamente detta ed esplicita. Nell'atto primo e però nel sentimento fondamentale non vi è avvertenza, perchè lo spirito sente, ma è passivo, non essendosi ancora ripiegato a pensare sul suo atto; nell'atto secondo vi è avvertenza, perchè è stata esercitata la riflessione, e però si può determinare che cosa propriamente è la sensazione. E ciò è bene da distinguere, sia a prevenire difficoltà inutili, sia per stabilire la dottrina vera da noi professata su questo punto, che trova conferma nelle comuni teorie della sensazione. Chè niuno ha mai detto la sensazione prima aversi da noi esplicita e determinata, ma tutti hanno detto sempre che nei primi atti sensitivi noi siamo passivi, che le prime sensazioni in noi sono vaghe, complicate, indeterminate, le quali solo rendonsi determinate per mezzo la riflessione. Inoltre niuno ha mai negato che la vita *sensitiva* e la *vegetativa* sia alimentata per altrettanti atti continui e succedentisi invariabilmente dentro da noi, che prendono loro forma e si fondono nell'unione personale dell'anima e corpo, dei quali noi non abbiamo avvertenza e riflessione; ma anzi tutti hanno sempre professato quanto insegnasi da noi.

34. Si chiama poi sentimento fondamentale della vita, perchè basa sull'unione dell'anima e del corpo; perchè esprime l'attualità della vita corporea; perchè contiene ed esprime la ragione onde il corpo è sensifero e l'anima è senziente; perchè in conseguenza è l'atto vitale corporeo, l'atto primo della sensività, il conato dell'anima siccome sensitiva; perchè esprime il fondamento, la ragione della possibilità di tutte le individue sensazioni, degli atti sensibili. E perchè basa sull'unione personale, si vede come e l'anima sia tutta in tutto il corpo e tutta in ciascuna parte di esso, e come cotesto sentimento fondamentale è attuale nel primo istante della vita nell'uomo, è continuo, perpetuo, immanente; avvegnachè non si avverta, perchè sua condizione è di essere passivo ed implicito, nè riguardo a lui sia esercitata la riflessione.

35. Negare però non si può, ne tante ragioni ce lo persuadono. Infatti appena che l'uomo è costituito tale individualmente e formalmente, si ha un animale ragionevole; si ha perciò un essere vivo, intelligente, e senziente. La vita per sè stessa indica ed implica atto e moto, e senza questi intenderla non si potrebbe; e quindi in quella guisa che esprime un qualche esercizio della intelligenza fin dal primo istante che essa nell'uomo si concepisce, esprime un qualche esercizio ancora della sensività fin da quel primo istante: cotesto esercizio primitivo della sensività che si intende necessariamente appena si concepisce l'uomo vivente è il sentimento fondamentale; dunque non si può porre in dubbio. L'uomo è insieme ragionevole ed animale; l'animale ha di proprio carattere distintivo la sensitività; la sensitività è una forza, una potenza; niuna forza sta senza il conato, niuna potenza senza l'atto primo, specialmente se considerasi come vivente; il conato, l'atto primo della sensività è il sentimento fondamentale, dunque, ammesso animale vivente e sensività nell'uomo, si ammette il sentimento fondamentale, se uno non può intendersi senza l'altro.

Inoltre la vita vegetativa e sensitiva e però corporea, sebbene quasi da radice proceda dall'anima che informa il corpo, pure ella è mantenuta per un moto continuo di tutte e singole le particelle che costituiscono il corpo intiero, siccome è provato dalla circolazione del sangue ed altri umori, dal respiro, dalle chimiche trasformazioni, dalle assimilazioni, dalle perdite e da tutti i cangiamenti che si avverano, in noi; e questo moto continuo e incessante siccome cominciò col primo istante della vita, così persevera senza interruzione fino al termine della vita presente. Ciò credo debba essere e sia consentito da tutti anche senza farci ad indagare i misteri della vita e dei modi onde si mantiene. Or co-

testi moti continui e cangiamenti non sono altro che principi di sensazione, sensazioni intime, direi così, ciò che rende ragione della possibilità dalle altre sensazioni; non sono altro se non ciò che noi chiamiamo sentimento fondamentale; dunque il sentimento fondamentale non può negarsi. E poichè questi moti cominciano, seguono e perseverano finchè persevera la vita sensibile e animale nell' uomo, perciò il sentimento fondamentale è attuale, continuo, immanente. E poichè questo moto si estende a tutte le particelle del corpo a cui si estende la vita, perciò il sentimento fondamentale comprenda e si estende a tutta le parti sensitive del corpo.

Egli è indubitato parimente che moltissime sensazioni avvengono in noi, le quali cominciano col cominciare della vita, invariabilmente perseverano in noi finchè nella vita perseveriamo, e cessano solamente col cessare della vita presente. Sono queste, come osserva il ch. Rosmini, 1.° la pressione dell' aria atmosferica che d' ogni intorno circonda il corpo nostro e su lui pesa e più compatto lo tiene nelle sue parti: 2.° la circolazione del sangue che tutto continuamente penetra e si spande fin nelle più piccole particelle e fibre del corpo: e guai se cessasse ed solo istante questo moto: la vita sarebbe annientata di un tratto: 3.° il calore abituale e continuo di che è fornito il corpo: 4.° l' attrazione onde tutte e singole le parti del corpo nostro in quel modo pel quale sono tenute unite fra loro, così sono mantenute aderenti alla superficie della terra per la tendenza comune al centro di lei. 5.° tutti i movimenti della digestione, della vegetazione perpetua, della coesione e disgiunzione, delle trasformazioni ed altre operazioni chimiche che si effettuano di continuo nel nostro corpo. Or tutti questi movimenti, che in ultimo sono sensazioni, avvengono e sono in noi di fatto continuamente, avvegnachè non siano avvertiti da noi, perchè in principio si operavano per necessaria condizione della vita senza che noi riflettessimo o potessimo riflettere, poscia per la loro invariabilità e continuità divennero abituali: sebbene potrebbero intendersi e distinguersi benissimo quante volte artifiziosamente da noi si procurasse di cangiare notabilmente un dato movimento dei sangue, per esempio, a confronto del movimento dello stesso in altra circostanza, o la pressione dell' aria per una diversa posizione del corpo nostro sulla superficie della terra. Poichè è certo che su una montagna, ove l' aria pel suo minor volume è più rarefatta e meno compatta, pesa meno e produce i sensibilissimi fenomeni dell' accceleramento della respirazione, della maggiore velocità del sangue nel suo moto, e simili. Daltronde questa perpetua ed immanente esistenza degli abituali movimenti e sensazioni del corpo, quantunque non avvertiti riflessivamente, si spiega da noi e devesi ragionevolmente spiegare pel sentimento fondamentale. In simil guisa, essendochè ogni sensazione di qualunque genere sia un che di compiento tanto riguardo alle parti dell' oggetto che produce la modificazione nel corpo nostro, quanto riguardo alle parti del corpo nostro che ricevono l' impressione, le quali tutte nell' uno e nell' altro concorrono singolarmente ad occasionare la sensazione, per cui in tutte sebbene unite insieme si deve produrre la sensazione stessa, e tutte e singole debbono essere sentite, quantunque la sensazione come tale manifesti il solo complesso, non gli elementi onde emerge, che alcuni avrebbero chiamato *minimi sensibili;* indi, se pel sentimento fondamentale non si spiega l' esistenza di queste piccole sensazioni impercette individualmente, ma costituenti la sensazione compiuta, o non si spiega per lui la unione loro a costituire la sensazione, la sensazione intiera e formale non è più concepibile.

In ultimo vorrem noi dire che l' uomo propriamente non senta sè, o non senta in certo modo la sua unione sostanziale fra l' anima e il corpo, sì che ne risulti un sentimento generale, il quale radice, fondo e fondamento sia di tutti i sentimenti e sensazioni? Quando ciò fosse diverrebbero impossibili tutti i sentimenti, nè come possibili li intenderemmo; se ciò fosse non ci assicureremmo più dell' unione fin dai primi istanti della vita, nè più altrimenti opereremmo istintivamente siccome daltronde facciamo quasi a sicurtà di cotesta unione, ne in certo modo con un sentimento universale, costante e sem-

plicissimo, noe fossimo a questo condotti, avauti di esseroe persuasi per cognizione ideale.

36. Il sentimento fondamentale, principio e ragione di ogni sensazione, ci somministra la chiave a spiegare i modi onde si può da noi sentire il nostro corpo, che sono due. Poichè il corpo nostro in tanto è umano e vivente, in quanto è unito ed informato e vivificato dall'anima; e perciò in tanto è tale in quanto per la unione e vivificazione dell'anima diventa con lei una cosa sola, l'uomo. Si che, costituito l'uomo, o come tale avendo una vita, che consiste più che altro in quei moti od atti per i quali è spinto ad accorgersi di sè, di conseguenza legittima in quel modo che l'intelligenza è appresa da sè stessa come attuata per l'intuito, quantunque non distingua sè; così pel sentimento l'uomo sente tutto sè quale una cosa identica seco stesso: e però col medesimo atto sente l'anima, principio senziente e informante il corpo, principio sensifero e informato. Cotesto modo di sentire l'uomo sè stesso e però il corpo suo, si chiama con proprio nome *soggettivo*, perchè appunto l'uomo sente il proprio corpo siccome sè stesso, siccome una cosa indistinta da sè, soggetto. *Soggetto* infatti dicesi ciò in cui si fa ed è una cosa, in quanto egli ha rispetto a sè e esce di sè; *oggetto* ciò da cui si fa o è una cosa, in quanto dice sempre rispetto a cosa fuori di sè.

Intanto il corpo nostro si può considerare ancha come una cosa estranea a noi, come una cosa la quale si può sentire distintamente per le nostre potenze sensitive, senza con esse metterlo in rapporto di identità ma solo di sentito col senziente; ed assai volte infatti con atti speciali o determinati di tatto, di vista e simili, il nostro corpo siccome essere distinto da noi sentiamo quasi con doppia sensazione, siccome quello che sente ed è sensifero e siccome quello ad un tempo che è sentito. Questo secondo modo si chiama *extrasoggettivo*, perchè, se non è di fatto, per la sensazione ci comparisce come una cosa distinta e separata da noi, soggetto della stessa.

37. L'intuito, primo atto intellettivo, e il sentimento fondamentale, primo atto vitale-animale-sensitivo, hanno, appunto perchè atti primi dell'uomo, dei rapporti strotti, e perchè formalmente diversi, hanno delle differenze. È bene notare gli uni e le altre. I rapporti e l'analogia sono: 1° che ambedue sono il conato e l'atto primo della forza o potenza; uno cioè dell'intelligenza, l'altro della sensibilità. 2° Che però come per l'intuito è specificata l'intelligenza, così pel sentimento fondamentale è determinato il senziente. 3° Che in quella maniera l'intuito è il primo atto, la radice, la forma, il fondamento, onde cominciano e a cui si riportano tutte le azioni intellettive, così il sentimento fondamentale è la radice la forma prima, il fondo, onde principiano o procedono tutti i sentimenti e le sensazioni attuate. E come non sarebbero pensabili le cognizioni senza l'intuito, loro fontale e radicale principio, unde la mente si intende intelligente; così non sono pensabili le sensazioni indipendentemente dal sentimento fondamentale, per cui solo si intende la sensibilità dell'uomo. Indi l'intuito esprime la vita intellettiva, il rapporto cioè dell'intelligibile assoluto coll'intelligenza umana; il sentimento fondamentale esprime la vita sensitiva o animale come emergente dall'unione personale dell'anima e del corpo. Finalmente ambedue hanno di essere indistinti, confusi, immanenti, quali cognizione e sensazione potenziale e incompleta.

Le discrepanze fra i due sono: 1° Che nell'intuito la mente è totalmente passiva, mentre è attuata, per la recezione della luce dell'intelligibile, all'intellezione; nel sentimento fondamentale vi è previa un'azione dello spirito sul corpo verso sè stesso, in quanto egli rende sensifero il corpo suo coll'informarlo e vivificarlo. 2° Che nell'intuito infinita è la distanza fra intuente ed intuito, siccome infinitamente distanti sono infinito intelligibile ed intelligente finito; mentre nel sentimento fondamentale vi è sola la differenza di natura fra il senziente e il sentito come di spirito e corpo, ma sempre è nell'uno e nell'altro finita. 3° Che l'intuito mentale è perpetuo e accompagna in tutta la sua esistenza lo spirito, mentre del sentimento fondamentale non possiam dire se non che durerà finchè dura la presente unione personale fra anima e

corpo. Finalmente per l' intuito l' uomo è elevato al paragone ed uguaglianza di nature superiori a sè, come sono gli angeli; quando pel sentimento fondamentale in certo modo è depresso a somiglianza di esseri inferiori, come i bruti.

§. 4. *Dell' istinto.*

38. Dall' unione dell' anima col corpo emerge nell' uomo un altro principio radicale e notabilissimo di certe azioni, che sarebbero inesplicabili per un principio diverso. È questo il così detto *istinto* che si chiama *animale* appunto perchè quasi attributo, conseguenza, sequela necessaria dell' essere animato. Infatti l' anima è di necessità di natura sua un essere vivente, ed unendosi al corpo lo informa e lo vivifica. In quanto è vivente e informa e vivifica il corpo, essa è propriamente e primamente agente su lui: ma in quanto unitasegli e vivificatolo, ella non può non ricevere le modificazioni che nel corpo stesso, o dall' interno di lui o dall' esterno procedenti, avvengono, essa è passiva, e pate di fatto. Siccome per altro intanto il corpo è renduto atto a riferire all' anima modificazioni in lui eccitate, in quanto questa lo vivifica nell' essergli unita, e vivo lo mantiene per la unione vivificante e communicazione della vita, però questa passione non è una passione assoluta nell' anima, ma è una passione congiunta ad un' azione sua continuata. « È una passività, direbbe Rosmini, (Antrop. Sess. 2. c. 4.) e recettività non al tutto inerte e priva di azione; una passività che spontaneamente è passiva; una recettività che riceve cooperando ella stessa, affinchè accada questo ricevimento ». Per cui non solamente essa la prima rende atto il corpo ad eccitare sè e la sua sensitività, lo rende sensifero; ma di più conserva, nella continuità non interrotta di questa sua prima e radicale vivificante azione sul suo corpo, una facoltà e potenza di desumere eccitamento dalle stesse modificazioni dal corpo riportatele, cioè dalle sue passioni e sensazioni, ad esercitare ulteriormente la sua attività coll' emettere spontaneamente nuovi atti a continuare i primi, giusta le esigenze della vita animale o sensibile. L' anima però è passiva quanto alle sensazioni formate, ma è attiva quanto alla vivificazione del suo corpo, cui per questa rende sensifero; e quanto alla continuazione non mai interrotta di vivificazione onde sensifero mantiene il medesimo; e quanto ai moti spontanei, pei quali prende motivo dalle sensazioni stesse giusta le esigenze della vita. Indi da queste attività due classi di azioni emergono; alcune che direttamente riguardano la conservazione della vita animale come la nutrizione, la circolazione del sangue, il battito delle arterie, il moto di tutti gli umori, il respiro e simili, dette perciò *vitali;* altre che riguardano più direttamente l' esercizio, la conservazione o la soddisfazione del senso, ed indirettamente si volgono anch' esse alla conservazione della vita, e *sensuali* si appellano. Tanto le une che le altre hanno di comune che procedono dall' attività dell' anima, e ciò per esigenza dell' unione personale dell' anima col corpo; onde sono indipendenti da volere e consiglio, sono cieche e fatali. Ma si differenziano in questo, che le prime assolutamente e immediatamente si riportano e si connettono al principio vitale-animale così che non ammettono alcun intermedio, non si pensa la vita animale nell' ordine presente senza di esse, sono radicate nel sentimento fondamentale immediatamente, e perciò sono così fatali che l' arte e l' educazione, l' esercizio non le può nè modificare nè cangiare: le seconde ai contrario non necessariamente si connettono al principio vitale, perchè possono anche non essere nell' animale senzachè alcun radicale sconcerto in lui nasca; potrebbero senza dubio essere diverse da quelle che sono e perciò posson coll' arte e coll' educazione ricevere delle modificazioni: finalmente, quantunque dipendano dal sentimento fondamentale, non ostante ricevono origine od occasione dalle sensazioni, e potrebbero giudicarsi un che di intermedio tra il sentimento fondamentale e la sensazione formata, in quanto sono occasionate da alcune sensazioni ma non sono sensazioni formate, hanno attinenza e quasi scaturiscono dal sentimento fondamentale della vita, e procedono a divenir sensazioni e anche cognizioni. Le prime da alcuno furono chiamate *istintivo-vitali;* le seconde

sone propriamente lo *istintivo-sensuali* od istinti.

39. Colla voce *istinto* i filosofi generalmente intendono = il principio dei moti della forza sensitiva scompagnati da cognizione e ponderazione, da deliberazione e scelta di volontà = ; e, come altri dissero, = il principio di quelle azioni sensitive ed animali, le quali nell'animale stesso si producono dalla natura sensitiva collo svilupparsi della organizzazione e manifestarsi dei bisogni fisici, indipendentemente da previa esperienza =.

Di vero, fatta l'unione dell'anima col corpo e risultatone l'animale, cioè un vivente, questo, come è una forza dotata di un conato e una potenza attiva, perciò dotata di un atto primo almeno, così acquista e porta seco una necessità di svilupparsi; quindi un bisogno dichiaratamente sentito, ma vago e indeterminato quanto all'oggetto, e una inclinazione, vaga bensì, ma vera, forte e naturale a soddisfarlo. Tutto questo fa sì che l'animale per proprio interno impulso allo sviluppo si muova, e in uno alla conservazione di sè o alla soddisfazione delle proprie intime tendenze; e perciò nello svilupparsi si porti ad oggetti capaci di rispondere alle proprie esigenze, quantunque non determinati; o perchè mai prima sperimentati, ovvero perchè in cotesti casi opera solamente siccome animale o senziente, che non inchiude nè importa cognizione, riflessione, e discernimento, e consiglio. E da ciò si rileva e conferma che l'istinto è cieco o fatale. Esso è la natura animale che si attua alla soddisfazione dei suoi bisogni primamente sentiti; esso è l'attuazione della spontaneità; esso si radica nel sentimento fondamentale della vita ed è eccitato da alcune sensazioni determinate, ma non è nè l'uso nè le altre, o si porta verso sensazioni.

Esso, come dipende dall'unione intima dell'anima e del corpo, così è intimo nell'animale; perciò non ha dipendenza o attinenza con esterno agente, che costringa l'animale a produrre questi o quei movimenti per avere sfogo; ma ha peraltro ragione nella natura stessa dell'animale. Ogni essere, secondo l'ordine della ragione eterna, tende necessariamente alla conservazione e alla perfezione di sè. L'opposto di questa dottrina sarebbe un contraddittorio. Così l'animale: e quindi prova un bisogno naturale, intimo, e una tendenza necessaria, ineluttabile a procurarsi, conservarsi, e crescere nello stato di bene o di piacere; in quel modo che prova di necessità di natura un'avversione, un ribrezzo verso il male, il dolore e qualunque molestia; e quindi una naturale tendenza a respingerla, a schivarla. Indi consegue, che bene possono distribuirsi in classi determinate i moti spontanei e istintivi degli animali. Così, una comprendo tutti quei moti, onde l'animale pel suo istinto sensuale tende ad allontanare da sè tutte quelle sensazioni che gli sarebbero dolorose o a vincere ogni molestia; un'altra quei moti comprende, onde tende a procurarsi sensazioni piacevoli, a continuarle, e renderle vieppiù intense; una terza quelli, onde l'animale tende a procurarsi sensazioni non mai provate per soddisfare ai suoi bisogni presenti.

40. Dietro le cose discorse fin qui potrebbe parere, se non altro, una superfluità, provare l'esistenza dell'istinto. Ciò nonostante perchè alcuni l'hanno negato, specialmente all'uomo, siccome molti della scuola lockiana e altri; quindi giudichiamo non al tutto inutile e infruttuoso recarne brevemente alcune prove di fatto. Di vero niuno porrà in dubbio il naturale pendio dell'uomo all'imitazione; niuno gli atti spontaneissimi onde ci sforziamo di riacquistare l'equilibrio nell'istante che sentiamo di perderlo; nè quelli, per cui chiudiamo gli occhi quando ne sono minacciati, o alla luce straordinaria abbagliante; nè il rizzarsi dei capelli, dei peli, e l'aggricciare della pelle, il ritenere del fiato all'aspetto, al pensiero, al solo racconto di un pericolo, di una paura, di un orrore, alla presenza d'un oggetto schifoso e simili. Or onde procedono tutti cotesti atti e moti se non che dall'istinto? Chi muove il feto entro il seno materno, onde alcuna volta si agita così fortemente per appagare i bisogni che già potenti sè gli fanno sentire? Onde è che il neonato cerca subito la luce ed alla bocca reca ogni oggetto sè gli presenta: chi le istruì la prima volta a suggere il latte se non l'istin-

to? Chi ammaestrò certi uccelli non nati sotto covatura della propria madre, ma per sola industria umana, nè mai mescolati con altri di cui imitassero le azioni; chi li guidò a fidarsi al volo la prima volta, a farsi il nido, ad emettere tante altre azioni non mai eseguite prima, senza che mancassero mai del loro effetto corrispondente? Chi, se non l'istinto, guida gli uccelli viaggiatori nelle loro trasmigrazioni; chi induce il pulcino ricovrarsi sotto le ali della madre alla presenza di un pericolo? Chi guida la formica a mettere insieme grano nella state per la stagione che non dà raccolto, chi l'ape nel fare il miele? Se non si ammette l'istinto tutte queste azioni e tante altre simili, che dall'uomo e dagli animali si compiono, restano inesplicabili, senza principio e ragione.

41. Qui però è ancora da por mente ad una cosa: l'istinto per sua propria entità appartiene all'essere animale; e quindi sotto quest'aspetto egualmente all'animale propriamente detto e all'uomo. Pure i modi, onde nell'uno e nell'altro rimane attuato, hanno molte differenze fra loro. Di vero nell'animale, come incapace di istruzione ed educazione propriamente detta, l'istinto resiste ad ogni cangiamento e modificazione, rimane sempre qual è ed ha in ogni circostanza pe' suoi atti e moti pieno sfogo. Esso in una parola nell'animale tien luogo di intelligenza, di ragione e di volontà, e dirige, se così è lecito parlare, quelle tante operazioni che in lui si avvicendano, e che sembrano non altro che risultato di conoscenze, di consiglio, di arbitrio. Nell'uomo al contrario l'istinto esiste bensì; ma, perchè ragionevole e capace di educazione ed istruzione, l'istinto è così modificabile in lui, che, essendo in tutta la maggiore sua attualità ed energia nel principio della vita animale umana, decresce a poco a poco collo svilupparsi dell'intelligenza, finchè giunta questa al più completo e pieno suo sviluppo ed esercizio, quello è quasi del tutto annientato e non ne rimane più che qualche debolissimo segnale nei fenomeni, come si dicono, di simpatia ed antipatia, e negli atti primo-primi, che colla ragione o volontà possono vincersi, modificare e cancellare, come assai volte avviene. Intanto ciò che riguarda l'istinto è bene sapere, perchè, come ognun vede, ha assai interesse anche per la parte morale; avvegnachè delle dottrine respettive debbasi fare un uso e un'applicazione, quanto all'uomo, circospetta, giudiziosa, prudente.

§. 5. *Della cognizione compiuta e della riflessione, principio e mezzo di lei.*

42. L'uomo è animale ragionevole: egli è ragionevole in quanto è un'anima fornita di intelligenza; è animale in quanto è un corpo organico, informato, vivificato, renduto sensifero dall'anima intelligente; di tal guisa però che l'anima bene si intende ragionevole anche prescindendo dal corpo, ma questo non si intende vivo certamente se non per la unione sua coll'anima. Perlochè quanto alla ragionevolezza l'uomo si comprende intelligente anche prescindendo dal corpo, avvegnachè di fatto nessun istante esista, siccome intelligente, che non sia un'unione dell'anima col corpo; ma senziente e, per parte del corpo, sensifero non si intende indipendentemente dall'unione personale dell'anima, siccome informante, vivificante e senziente radicalmente, col corpo, informato da lei, vivificato e così renduto sensifero e in certo modo, per ragione dell'unione personale, senziente anch'esso. Dunque l'uomo, animale ragionevole, è un essere intelligente e sensitivo; ma *per priorità di origine*, usando una frase scolastica, prima è intelligente poi sensitivo. Egli, in ordine al volere divino che lo crea, è intelligente per natura e condizione dell'anima sua; egli è sensitivo per ragione delle proprietà, la attuazione delle quali è legata al destino e fine immediato della creazione di lei. E poichè il destino e fine immediato dell'anima per libera disposizione del creatore (il quale vuole l'uomo appunto in quantochè è un essere risultante dall'unione di un'anima intelligente e viva di sua natural condizione e informante un corpo organico, ordinato all'evoluzione delle operazioni sensitive di lei, che per questo è renduto vivo, sensifero e sensitivo in lato senso) è in rapporto o dipendenza dalla sua natura; quindi l'essere l'uomo sensifero nel cor-

po, sensitivo nello stato di unione delle due sostanze, anima e corpo, è in rapporto di dipendenza o almeno di subordinazione all'intelligenza dell'anima. Di tal guisa l'uomo è intelligente per naturale esigenza dell'anima, è sensitivo perchè il principio intelligente informa il corpo, lo vivifica e, per quanto è possibile fra due sostanze tanto diverse, gli comunica sè stesso e, renduto con esso lui per un'intima unione una cosa sola, esplica anche il germe della sensività che in sè avea, ma teneva chiusa per deficienza della condizione necessaria ad esplicarla, che era l'unione col corpo; sì che lo abilita l'unione stessa quando, intelligente per sua natura, informando il corpo, lo rende sensiforo, e l'uomo tutto rende sensitivo di fatto e senziente, almeno nell'atto primo.

43. Lo esposto fin qui è bensì l'ordine in cui l'uomo è costituito di fatto; che cioè prima, nell'atto in cui è creata l'anima di lui, abbia per sua naturale intrinseca proprietà l'intelligenza e questa immediatamente abbia il suo primo atto cioè l'intuito; e poscia si intenda l'unione di lei col corpo, in conseguenza la vivificazione di questo e l'essere renduto sensiforo, ed avere così il primo esplicamento della proprietà sensitiva che esigeva qual necessario suo motivo l'unione personale dell'anima e del corpo, indi avere l'atto iniziale della sensività, l'atto primo di sensazione, cioè il sentimento fondamentale in rapporto di dipendenza e di subordinazione all'intuito; ma non si creda mica per questo che ciò importi differenza di tempo. Imperciocchè per quanta distanza noi possiamo porre fra un'atto e l'altro trattando del fatto della formazione dell'uomo, veramente la cosa avviene così. L'anima, nell'atto che è creata, è illustrata dal lume divino e perciò, sebbene oscuramente, genericamente, è resa attualmente intelligente del suo lume e di quanto è in lui o da lui procede, che possa essere a portata della facoltà naturale razionale dell'uomo; e in quell'atto, che creata e illuminata ha la visione oscura e generale del suo oggetto intelligibile, è unita al corpo e lo vivifica e lo rende sensiforo; e in quell'atto, che unita al corpo lo informa e lo vivifica, sente la sua vita nella vita e colla vita del suo corpo, si sente vivificantelo, in somma sente l'uomo la sua vita personale; in che è espresso e contenuto il sentimento fondamentale, di fatto contemporaneo all'intuito, ma posteriore di origine e però dipendente, subordinato a lui, siccome atto che senza di quello non potrebbe spiegarsi.

44. L'uomo è animale ragionevole e quindi per questo solo già un'essere intelligente e sensitivo. Pertanto, come esso colla sua natura è renduto una sostanza viva e costituito intelligente e sensitivo, immediatamente si produce negli atti suoi primi quale forza e potenza; atti che sono l'intuito e il sentimento fondamentale a quello subordinato, a cui segue l'istinto quale esplicazione del sentimento fondamentale. Or questi due, intuito e sentimento fondamentale, siccome atti primi della potenza e conati della forza, sono immanenti, continui, invariati ed invariabili, e perseverano nella loro attualità finchè persevera la potenza loro e la forza. Ove perciò è da riflettere che, quantunque l'uno sia subordinato all'altro per ragione di origine e perchè l'uno è quasi condizione dell'altro, non si confondono però nè si identificano, sia nella natura, sia negli atti; che anzi rimangono marcatissimamente diversi. E benchè di fatto siano contemporanei e in certo modo communicabili per la subordinazione di esistenza del secondo dal primo; pure è sempre vero, che sono così differenti, che il primo specialmente non implica in nessuna maniera il secondo nè gli si riferisce, ma ne è affatto indipendente; avvegnachè il sentimento fondamentale, sotto qualche aspetto, di sua natura sia subordinato all'intuito.

45. Intanto però, nello stato di intuito e di sentimento fondamentale, l'uomo è nello stato di cominciamento non di compimento dei suoi atti. Or, essendo egli un'essere vivente, ha un continuo moto ed impulso verso l'azione e verso una fruizione, e in conseguenza verso il compimento de' suoi atti, onde nasce la fruizione stessa. Ciò che opera questo nella parte intellettiva è la riflessione.

Infatti l'uomo è il soggetto della cognizione umana, la quale però non si ha senza l'oggetto suo, che, secondo una divisione generalissima, non può essere

se non, o Dio, o il mondo, cioè la creazione; ove è compreso l'uomo stesso, oggetto insieme e soggetto della cognizione sotto diversi rispetti. E quindi oggetto di cognizione è Dio, o il mondo, o ciò che in loro è contenuto, o da loro rilevasi, o che ha rapporto o specifica il rapporto fra loro. Perlochè, onde esista la cognizione, duopo è che l'oggetto sia ie rapporto col soggetto atto a ciò e questo con quello; vale a dire che quello sia convenientemente applicato alle facoltà di questo. La cognizione considerata soggettivamente ha quasi due stadii, mentre l'oggetto di lei rispetto a lei è sempre invariabile ed invariato. Il primo è lo stadio di cognizione oscura; l'altro lo stadio di cognizione del proprio oggetto determinata e chiara. Finchè non è tale non è propriamente cognizione per noi; poichè, sapendo tutto, in certo modo non sappiamo niente. Il primo stadio è veicolo e fondamento al secondo; ed i due stadii desumono la loro differenza dalle generali due facoltà radicali, onde si hanno le due specie di cognizioni. Una è l'intuito a cui si associa e in certo modo si subordina il sentimento fondamentale e l'istinto, onde la cognizione iniziale, oscura, generica, informe; l'altra la riflessione, che su quelli fondata e servendosi od esplicando viemmeglio ciò che danno essi, o da loro emerge, dichiara, concretizza, specifica, determina e compie la sua cognizione e in certo modo gli oggetti di lei.

46. Poichè invero, dato l'intuito e il sentimento fondamentale, atti primi passivi dell'intelligenza e sensività dell'uomo, viene eccitata la di lui attività, e quindi, tanto nella parte o potenza intellettiva, come nella potenza intellettiva e sensitiva insieme, viene eccitato al compimento dei suoi atti; indi alla intellezione compiuta e determinata dell'oggetto intelligibile, o dell'oggetto intelligibile e insieme sensibile. Perciò, dato l'intuito e il sentimento fondamentale, e questo prodottosi quasi immediatamente in sensazioni, la umana intelligenza, eccitata agli atti ulteriori per naturale sua esigenza e propensione, si ripiega sovra sè stessa e in conseguenza sovra i suoi atti primi: ove trovando l'oggetto della prima sua intellezione, è indotta riconoscerlo da sè distinto, e in certo modo appropriarselo siccome intelligibile; che vale renderlo astratto, mentre nell'intuito era concrato e in certo modo confuso colla mente stessa: e trovando l'oggetto della sensività e della sensazione, è costretta distinguerlo da sè e dagli atti suoi, e questo ancora astrarre, intendendolo, circoscrivendolo e determinandolo. Ove è da notare che, il primo passaggio dagli atti incompieti ai compieti nell'intelligenza e nella sensazione, è prodotto di naturale esigenza e propensione dell'anima; e però di spontaneità piuttostochè di altro principio: di guisa che le prime riflessioni sono atti più che altro istintivi e spontanei della mente; gli atti ulteriori poi sono prodotto della riflessione non da naturale esigenza della intelligenza determinata, ma piuttosto dalla volontà diretta e immediata, o indiretta e mediata, per abito o ripetizione di atti contratta. Così è bene osservare che l'intuito, e questo col sentimento fondamentale, presentano il loro obbietto generico, confuso; quando la riflessione lo dichiara e lo determina, sè lo appropria, e però lo fa suo istesso. Quindi lo rende astratto, conosciuto, intelligibile in rapporto al soggetto, distinguendo una cosa dall'altra; l'oggetto dal soggetto, il sensibile dal sensitivo e intellettivo insieme, e le azioni onde il secondo si appropria il primo, determinandolo. Il che dalla mente si opera per mezzo di un sensibile peculiare e appropriato, che è il segno.

47. Invero sopra dicevamo già che gli oggetti della cognizione sono, o Dio, o la creazione, o ciò che in loro e per loro si intende, o dipende, o è contenuto, o è connesso, o è in rapporto con loro. Quindi in due classi generali si possono dividere tutti gli oggetti della cognizione; in intelligibili puri e in intelligibili e sensibili insieme. Gli intelligibili puri e i sensibili stessi per la parte loro puramente intelligibile, sono presentati e appresi; prima dall'intuito, e poi dichiarati e determinati dalla riflessione; gli intelligibili e sensibili insieme, per la parte sensibile, sono presentati e appresi per l'intuito, il sentimento fondamentale e la sensazione, e renduti concreti permezzo della riflessione. Laonde la riflessione prende le mosse primamente sempre

dall' intuito, e dietro lui alcuna volte dal sentimento fondamentale o dalla sensazione, e procede poi per diversi gradi ed atti a formarsi la cognizione compiuta dell' oggetto; ma con questo, che, se si tratta di intelligibili puri, si riporta al solo intuito e da lui prende le mosse; se di intelligibili e sensibili insieme, o di ciò che si attiene al sensibile, si riporta all' intuito, al sentimento fondamentale e alla sensazione. Quindi nel primo caso si serve come di ausiliari delle facoltà che immediatamente da lei originano, come attenzione, giudizio ec., nel secondo, di queste e della sensazione, coscienza ec. Sempre poi, a rendere concreta e determinare assolutamente la sua cognizione, ha bisogno di un mezzo generale e comune, cioè del segno o parola. Perciò gli intelligibili e sensibili insieme dopo l'intuito, hanno bisogno di un sensibile proprio e speciale per essere appresi, che è la sensazione; ad essere determinati poi hanno bisogno del sensibile comune, il segno. E però, dato l' intuito, o esso e il sentimento fondamentale e la sensazione, la riflessione, ripiegandosi sopra l'oggetto, sè ne appropria l' intelligibilità e per mezzo del segno la concretizza e la determina; e quindi l' intelligenza accoppiata alla sensività, cioè al segno, adoperandosi sopra l' oggetto presentato dall' intuito, o dalla sensazione ed intuito, costituisce la cognizione riflessa, determinata e compiuta dell' oggetto, propria dello spirito umano. « Ma da questa associazione di po» tenze (la intelligenza che apprende » l' elemento intelligibile dell' oggetto, » la sensitività, che per mezzo del se» gno, come elemento sensibile, lo de» termina) non segue già, dice Mazzini » pag. 149. vol. 1, che si confondano in» sieme o si scambino i loro oggetti » respettivi, il che sarebbe assurdo; cia» scuna serba la relazione col suo pro» prio, e agiscono soltanto di comune » conserva. Quindi con sicurezza può » dirsi, che nell' uomo la integra facoltà » conoscitiva risulti dall' associamento » delle due sovraccennate potenze: e gli » elementi intelligibili e sensibili con» corrono insieme a formare l' umana » cognizione distinta e compiuta. L' atti» vità dello spirito umano, per la quale » egli col concorso di quelle due distinte » potenze produce e compie la sua co» gnizione, si può considerare come una » sola facoltà, che per il modo con cui » opera chiamiamo *riflessiva;* perchè lo » spirito in essa si riflette, cioè si ri» piega sovra il suo atto: e la riflessio» ne perciò, che esprime il ripensamen» to, è l' umana intelligenza nel compi» mento de suoi atti ». Onde a quel modo che l' intuito ha a sè subordinato il sentimento fondamentale, la riflessione ha subordinati a sè tutti gli altri atti e potenze che concorrono e determinare la cognizione di qualche cosa, come la sensività, la sensazione, la coscienza, l' attenzione ec.

48. E qui si ponga mente ancora alla natura complessiva della cognizione e si vedranno viemmaggiormente dilucidate le fin qui esposte dottrine, e si troverà come la riflessione, che compie la cognizione, domina sopra tutte le facoltà. Di vero ogni cognizione umana basa sopra una sintesi reale; anzi non è altro che una vera sintesi, in quanto principiando con una sintesi totalmente oggettiva, ed essendo sviluppata e maneggiata per mezzo di analisi, termina poi le una sintesi oggettiva e razionale insieme, che presenta la cognizione compiuta dell' oggetto. L' intuito, il sentimento fondamentale e la sensazione presentano il loro oggetto qual è nella reale unione di tutti gli elementi che lo costituiscono senza distinzione fra loro; e però la cognizione di tali oggetti nello stato di intuito, di sentimento fondamentale e di sensazione è oscura, indeterminata, confusa, perchè la cognizione comincia dall' oggetto qual è, senza aver riflettuto agli elementi che concorrono a costituirlo ed averli distinti: all' intuito, sentimento e sensazione segue la riflessione, e questa per diversi suoi atti, che implicano quasi altrettante facoltà da lei dipendenti, scevrando e distinguendo gli elementi della cognizione e partitamente intesili, razionalmente li riunisce, e presenta poi la cognizione intiera e distinta dell' oggetto. Ove è da riflettere che essa non opera mica con quella lentezza con cui noi esprimiamo la sua azione: ma alle volte ha bisogno di più tempo; alle volte queste sue azioni intermedie le produce

con una celerità impercettibile, e alle volte, come ho detto sopra, si operano nell' uomo quasi istintivamente e primitivamente per la natural sua propensione, bisogno e movimento verso il sapere e la cognizione compiuta; alle volte, e le più e le moltissime, gli atti di riflessione si producono sotto l' influenza e direzione attuale o abituale del volere.

49. Ma l' oggetto della cognizione può essere o Dio, o una cosa generica, o un sensibile; e quindi o un puro intelligibile, o un sensibile. In ogni caso, presentandosi per intuito questi oggetti, danno sempre una sintesi reale. Ma per la cognizione compiuta si adopra l' analisi, e perciò vengono in campo diverse facoltà subordinate alla riflessione.

Se la cognizione, per esempio, versa sopra l'assoluto, certo, per appurarlo, meno lavoro intellettuale ci vuole e minor numero di elementi intellettivi si richiedono. Conciossiacosachè basta che il pensiero si ripieghi sopra sè stesso e la mente, rivolgendosi sopra il primo atto intellettivo e suo oggetto, lo concretizzi, per avere la nozione dell' assoluto, o Dio. Alla prima riflessione infatti sopra la percezione iniziale apparirà la realità generica, indeterminata, ma concreta, perchè reale, che come tale contiene in sè la ragione di ogni realità: apparirà la realità fondo e principio dello stesso primo atto intellettivo, cioè l'Ente, che è l'assoluto, cioè Dio. E quindi come si appura con una semplice prima riflessione diretta, e come esclude l' elemento sensibile e fantastico, la possibilità e la causalità, così può dirsi a ragione che poco lavoro intellettuale e pochi elementi intellettivi richiede. Se la cognizione versa sopra un puro intelligibile, ma generico, universale, allora crescono i lavori della mente e gli elementi che concorrono a formarlo.

50. Infatti i tipi, siccome tali, esistono in Dio solamente, e però solamente in lui potrebbero scoprirsi. Ma, sebbene genericamente di loro nella percezione primitiva abbiamo una nozione confusa, e sebbene anche alquanto chiara la potremmo avere, sempre però indeterminata e come esprimente i soli possibili in genere; posto che si avverasse una condizione impossibile nell' ordine presente di creazione, che cioè l' uomo o separato di fatto o siccome separato dal corpo, niun rispetto avendo niuna attinenza serbata inverso la sensività ed altre facoltà affini, potesse pensare; pure, stando che l' uomo veramente e di fatto è le intelligente sensibile attuato fin dal primo istante di sua esistenza, nè diversamente secondo l' ordine presente si può concepire; quindi avviene, che ammesso l' ordine fra le parti che il costituiscono e l' attuazione delle facoltà onde è fornito, (di guisa che a formar l' uomo debbasi concepire prima l' anima poi il corpo, e prima l' attuazione dell' intuito poi della sensività pel sentimento fondamentale, ma prima di *priorità di origine* non di fatto, l' uomo realmente non concependosi se non nel concepimento simultaneo di tutte queste cose, nè esistendo di fatto se non nell' unione di coteste parti e nell' attuazione simultanea di coteste facoltà) si debbono poi spiegare le azioni sue e specialmente quelle di pensiero, in rapporto e relativamente alla congiunzione ed accordo delle sostanze che il compongono, allo svolgimento delle facoltà di cui è fornito. Perlochè se si tratti della nozione di Dio, che niuna dipendenza necessaria ha dai sensibili, si appura per la sola immediata riflessione sull' intuito, avvegnachè possa confermarsi anche coi dati dei sensibili. Ma quando si tratti degli intelligibili generici ed universali, per averne, non una cognizione indeterminata quale dei tipi contenuti nella mente divina, ma una cognizione determinata e circoscritta quale dei tipi insieme, dei possibili, dei generi e delle specie delle cose attuate, non basta la sola riflessione assoluta, diretta e immediata sopra l' oggetto generico e complesso presentato dall' intuito, ma è duopo dall' intuito passare ai dati della esperienza, e raccolto quanto dall' uno e dall' altra viene somministrato, mediante la esperienza stessa, l' attenzione, l' astrazione e la sintesi intellettiva, subordinate tutte alla riflessione, appurare e determinare la nozione dell' universale astratto. Così, dato l' intuito, nel quale genericamente e in confuso sono alla mente umana comunicate le nozioni dei tipi e dei possibili; dato il sentimento fondamentale, contemporaneo ma subordinato

all'intuito e dietro quello in conseguenza la esperienza, per la quale si presentano allo spirito gli esseri creati, attuazione dei possibili, esemplati dei tipi; svolgendosi la facoltà riflessiva e facendo caso dei dati dell'intuito e dell'esperienza ad un tempo, adoperate su di essi l'attenzione e l'astrazione, e però per queste scevrata dalle condizioni peculiari la *quiddità* (come dicevano gli scolastici) delle diverse cose e per l'azione sintetica confrontata con quei semi del pensiero, con quelle nozioni oscure e confuse che prima furono comunicate nell'intuito ed esistettero realmente nella mente umana sebbene nol sapeva, e poi quasi naturalmente vennersi coll'uso della vita, dell'esperienza e della ragione viappiù rischiarando, e che ora nella loro circoscrizione e determinazione rifulgono chiarissimamente al pensiero stesso; e trovatala con esse loro identica, siccome veramente identico deve essere l'esemplato al tipo, l'effigiato all'effigie, l'idea all'oggetto, acciocchè con proprietà e verità si possano chiamare effigiato, esemplato, idea, o rappresentanza; intendendo cotesta identità astrattamente si ha l'universale detto riflesso, che si potrebbe dire anche soggettivo, in quanto per sè è formato dalla mente pure intelligibile, generico, o specifico. Nel quale è chiaro dal discorso fin qui come concorrere debbano a formarlo e costituirlo, e l'intuito, e il sentimento fondamentale, e la riflessione, e sotto questa la esperienza, l'attenzione, l'astrazione, la sintesi soggettiva.

51. Questi poi sono gli elementi che concorrono alla nozione dell'universale astratto. L'Ente come reale e intelligenza necessaria, soggetto fontale d'ogni tipo, d'ogni idea, ragione d'ogni possibilità, d'ogni attuazione, d'ogni realità. Il tipo, il possibile, come contenuto e sostenuto dall'Ente, nel quale è la ragione dell'attuabilità degli stessi, tipo e possibile, e però il sostiene come sostanza e li attua fuori di sè come causa nei loro esemplati. Il reale finito, creato dall'Ente assoluto, sua causa e sostanza prima assoluta, e forma dei suoi tipi e in quanto possibile; creato che contiene la *quiddità*, rappresentanza espressa, decisa del tipo, per la quale può col paragone formarsi l'intelligibile pure, astratto, universale. Finalmente questa stessa *quiddità*, che in certo modo si astrae dal reale creato e che, con essere così astratta, è quasi la base e il gradino per salire, mediante la operazione sintetica del pensiero, al concetto formale dell'universale generico o specifico. Ove chiaro si scorge che la nozione di Ente, la nozione e il principio di creazione con quelli che a questo necessariamente si connettono, come sarebbero specialmente quelli di causa e di sostanza, concorrono, e lo spirito nostro se ne serve alla formazione di ogni cognizione, che versa puramente su oggetti intellettivi; anzi sono necessariamente inchiusi in ogni nozione e intuitiva, e anche sperimentale, che si abbia da noi. Che se cotesti elementi non sono avvertiti distintamente, ciò avviene appunto perchè si comincia l'azione intellettiva coll'intuito, e si progredisce, direi così, per del tempo colla cognizione informe, finchè non si rifletta e non si distinguano gli elementi concorrenti a costituire e componenti una nozione; non avviene perchè manchino. Di tal guisa rimane vieppiù e meglio dichiarato, che noi cominciamo gli atti intellettuali da una sintesi reale, dall'oggetto presentato dall'intuito, la quale diviene sintesi ideale in quanto l'oggetto come tale è pensato nell'intuito medesimo; che sopra questa adoperiamo l'analisi, e però troviamo gli elementi onde si compone ogni nostra cognizione; indi per una sintesi intellettiva si intende di nuovo, ma distinto e determinato, l'oggetto, o a dir meglio, si ha la cognizione compiuta, ove la mente conosce ed avverte distintamente sè, la sua cognizione, e l'oggetto della medesima.

52. Che se la cognizione versa sopra sensibili, dato l'intuito, il sentimento fondamentale e la sensazione, allora questo, nella cognizione completa, concreta e determinata, è il lavoro della mente e questi ne sono gli elementi costitutivi. Vi è cioè l'elemento concreto, determinato dell'individuo, su cui versa la cognizione, il quale, come è subordinato ed esprime l'attuazione di un tipo, di un esemplare, di un possibile, di un genere; così indica un reale assoluto e concreto da cui procede per creazione e da cui, come causa e sostanza prima con un immanente sua azione, è sostenuto nell'esistenza

proprie individue. Perciò in quel modo che la riflessione si adopera sull'intuito e sul sentimento, così immediatamente sulla sensazione determinata si riporta e si appoggia coll'attenzione, colla riflessione speciale, coll'analisi e sintesi, onde formarsi dell'oggetto sensibile ed appropriarsene la cognizione determinata, compiuta e concreta.

53. Ad alcuni forse non piacerà questa mia esposizione sulla formazione della cognizione compiuta, e la tratteranno forse di sogno e parto di bizzarra fantasia. Ma pure prego costoro a ben ponderare e spassionatamente le cose, e vedranno che poi poi lo esposto da me fin qui non è un sogno, ma una verità. Io ho detto altrove che, nello esporre il mio sunto filosofico, intendo di trovare e proporre l'ordine vero, reale ed oggettivo delle cognizioni, desumendolo dall'esame dell'uomo nello stato adulto e di esplicamento, nel quale le cognizioni veramente hanno un ordine, un rapporto, una dipendenza propria, intrinseca, naturale e necessaria, siccome quello che esprime il passaggio dallo stato puramente oggettivo allo stato oggettivo-soggettivo, dallo stato sintetico all'analitico-sintetico, dallo stato informe e quasi materiale allo stato esplicito e formale, dalla cognizione iniziale alla compiuta, inchiudendo l'oggetto, il principio, la ragione, la disposizione e l'ordine e la dipendenza stessa della cognizione e degli oggetti suoi. Or appunto cotest'ordine è, che prima sia la cognizione iniziale ed oscura, cioè la percezione prima o intuito; poi segua la riflessione, che si esercita sulla percezione primitiva, e ne distingua e determini gli oggetti. E poichè l'Ente assoluto e necessario è la ragione di ogni altro ente e il principio e la ragione anche della cognizione, sia di sè sia delle altre cose; indi veramente, come la cognizione iniziale intuitiva basa e comincia da lui, in cui in quel primo atto sono comprese e confuse tutte le altre cognizioni d'ogni genere e d'ogni cosa; così l'ordine reale, la connessione e la dipendenza che hanno le cognizioni riflesse e complete, è di trovare prima l'Ente colla riflessione sopra l'intuito; poi i tipi, universali possibili, in lui mediante il concetto primitivo o quasi innato di creazione; indi riportandosi e tenuto conto del sentimento fondamentale, sensazione ed esperienza, trovare i fatti reali creati e averne una cognizione concreta e determinata; onde risalendo alle forme e tipi e trovatili in rapporto coi fatti, in quanto questi, come esempiati, esprimono precisamente quelli, loro esemplari, avere gli universali astratti, e i principi scientifici generali: ordinando in tal guisa le cognizioni riflesse che, intendendo a scoprire e accettando l'ordine ch'ella ha veramente in sè intrinseco dal rapporto ed ordine de suoi oggetti, questo ci sia il vero principio pel quale, senza lasciar campo a controversie, si spieghino e si ordinino i fatti e le dottrine. La qual cosa io confermo coll'operato stesso da tutti i filosofi assennati, i quali, checchè vogliasi dire od esporre dai preconcetti e difesi sistemi, alla prova di fatto discendono tutti e si servono degli stessi universali principi, che hanno il loro valore sempre, perchè si connettono e sono subordinati, anzi sono molteplice espressione della stessa verità sostanziale, la quale in tanti modi ci si comunica, ci rifulge innanzi sotto tanti aspetti, sotto tanti punti ci si fa vedere, mentre li collega tutti e li unifica in sè. Poco poi importa a me che, dato l'intuito e la riflessione su lui per le generali e riconosciuto che, come l'ordine delle realità è questo tale, così è a questo rispondente l'ordine intrinseco della intelligibilità e della cognizione; e però, che da noi debbonsi gli sforzi dirigere colà, onde vedendo di scoprire meglio che si può l'andamento naturale di cotesti due ordini, ad essi procurare di sottordinare il complesso delle nostre cognizioni individuali appunto per appoggiarle sopra una base sicura, vederne in conseguenza i rapporti, conoscerne i legami e il principio ed avere così in mano il mezzo facile per vieppiù estenderle, camminando sempre sopra sodo terreno e battendo la strada più diritta senza pericolo di porre piede in fallo o di far salti: poco poi importa a me, diceva, che, posto in sicuro l'ordine intellettivo, quanto all'ordine sensitivo e sperimentale, o si fatti speciali, la riflessione cominci o sia occasionata dalla sensazione di una rosa, di un grido, di un sasso, o del me. Ho

notato parimente e confermo, che la riflessione è di due sorte: una è spontanea e necessariamente si opera per esigenza e naturale movimento dell'uomo verso il sapere, in quanto che l'uomo è naturalmente intelligente e, l'intelligenza non potendosi dire realmente, pienamente e formalmente attuata se non per la intellezione vera e formale e concreta e compiuta di qualche cosa, quindi è necessariamente portato agli atti che cotesta intellezione determinata gli possono somministrare. E perciò, supposto l'intuito, primo atto intellettivo incompiuto, e il sentimento fondamentale, atto sensitivo iniziale, ed anche la sensazione, lo spirito si attua naturalmente all'intellezione determinata di qualche cosa, portandosi colla sua potenza riflessiva sopra quell'oggetto, che più ebbe forza nello intuito di colpire ed eccitare la sua virtù intellettiva. Da questa riflessione spontanea si hanno le cognizioni dichiarate e concrete, ma non insieme collegate, di varie cose; e questa si esercita dopo l'intuito anche nei tempi della vita in cui la volontarietà espressa e la deliberazione non hanno ancora valore; siccome si esercita assai volte anche in tempo in cui la volontà è in vigore, ma in quel dato momento non è all'atto, e rimane ad operare sola l'efficacia naturale dell'intelligenza. E così si spiega naturalmente l'esistenza di molte nozioni assai chiare dei primi passi della vita intellettiva e dei primi tempi della vita umana. Un'altra riflessione è sotto l'influenza della volontà; e questa perciò non si sviluppa se non dopochè la volontà e la deliberazione sono entrate in esercizio. Da questa sola si ha la cognizione chiara degli oggetti, la conoscenza dei rapporti, il metodo, il legame, l'unità nella scienza e la scienza stessa; e quindi ai dati di questa devesi ricorrere per sapere qual ordine veramente devesi riconoscere siccome vero e reale, vuoi obbiettivo, vuoi logico; e quale importante e come debbasi esporre e difendere.

Laonde, chiuderò queste dottrine con ciò che dice Mazz. pag. 150. della sua — Filosofia Razionale —. « L'atto primo dell'intelligenza è l'intuito; l'atto compiuto è la riflessione: l'oggetto dell'intuito è fuori dello spirito, è l'idea nella sua concretezza, l'oggetto della riflessione è dentro lo spirito, è l'intuito medesimo e però l'idea astratta: l'intuito è confuso, immanente e indeterminato, la riflessione invece è distinta variabile e determinata: la cognizione intuitiva è puramente potenziale e iniziata, la cognizione riflessiva è attuale e compiuta. Lo spirito nostro nell'intuito è puramente spettatore, non compenetra sè stesso, non è conscio del suo atto: nella riflessione invece è attore, si ripiega in sè stesso, è conscio de' suoi atti. Lo spirito nell'intuito non ha duopo di alcun aiuto, mezzo e strumento: nella riflessione invece gli è mestieri di un qualche aiuto, mezzo e strumento per apprendere il suo oggetto, che astratto e nudo di realtà ha bisogno di una nota, d'una forma, d'una veste che lo distingua, le esprima, le circoscriva e le determini, altrimenti non potrebbe appropriarselo, nè averne coscienza ».

54. Perlochè, qui riassumendo quanto abbiamo detto altrove più a disteso; l'uomo, come animale ragionevole consta ed emerge da due sostanze diverse, anima e corpo, ma strettissimamente legate e quasi identificate nella unità personale; è fornito di forze e facoltà respettivamente rispondenti ed esprimenti i due principi, cioè di forze sensitive e sensifere e di forze intellettive. Forza e *facoltà*, vocabolo di cui l'uso e il valore in generale è comunissimo e conosciutissimo, non vuol dir altro se non potenza di elicere un qualche atto, valore, proprietà e facilità onde un essere qualunque può esplicarsi, attuarsi, compiere qualche atto. Indi le forze sensitivo-sensifere, od animali nell'uomo, sono la sensività stessa e l'istinto; *apprensiva* la prima, *espansiva* il secondo; le forze intellettive, e razionali, sono la intelligenza, forza *apprensiva*, e la volontà, forza *espansiva* ed operante. Ma poichè l'istinto ed è occasionato dalle sensazioni, e per sensazioni si esprime; si può quindi a ragione riportare e subordinare alla sensività, come facoltà principale e generica che comprende sotto di sè sentimento fondamentale, istinto, senso intimo, senso interno e sensazione propriamente detta, siccome sue specie. E poichè anche la

sensività, sia che si riguardi nella sua attuazione dipende dall'animazione e però indirettamente almeno dalla intelligenza, sia che si riguardi nella cognizione dei suoi oggetti, essa ne è la condizione, ma non dà la cognizione; perciò ammesso che trattarsi debba di tutte le sue specie, perchè veramente hanno riguardi specialissimi; pure, respettivamente alla cognizione delle cose, essendo essa condizione per alcuna ma non principio, quindi in certo modo crediamo doverla subordinare sotto quest'aspetto all'intelligenza e riflessione. In egual modo, poichè la volontà non si eserciterebbe se non previa la cognizione; perciò quanto alle forze razionali, lasciata alla volontà la sua somma importanza ed influenza sulla intelligenza per la parte specialmente che ha sulla riflessione seconda, detta con proprio nome *volontaria*, onde la ordinazione della scienza; pure nella parte conoscitiva la coordineremo alla riflessione stessa, in quanto ha su lei somma influenza, ma non è il fonte immediato di cognizione.

55. E perciò possiam dire che le facoltà di cui gode l'uomo sono molte; sia per la parte razionale, sia per la parte animale. Si ha per la parte razionale l'intuito, la riflessione spontanea, la riflessione volontaria, generale o particolare, e però la volontà col desiderio, l'attenzione, la contemplazione, la immaginazione, la memoria, l'analisi, la sintesi, il giudizio, il raziocinio ec. Si ha per la parte animale la sensività, e quindi come radice di atti il sentimento fondamentale, l'istinto, la sensazione, interna ed esterna, il senso intimo ec. Ma riguardo alla cognizione due sole facoltà generali si possono riconoscere dalle quali tutte le altre dipendono, o loro si connettono, siccome occasioni, esplicazioni, modi diversi od effetti. Una è l'intuito. Ad esso, come è stato detto tante volte, sono subordinati e dipendenti la sensività, il sentimento fondamentale, l'istinto, e sotto un aspetto la sensazione. L'altra è la riflessione, la quale si serve delle rimanenti cioè, della sensazione interna ed esterna, del senso intimo, dell'attenzione, contemplazione, immaginazione, memoria, giudizio, raziocinio, analisi, sintesi, come sue condizioni, occasioni, atti e modi; ed è influenzata essa stessa ed esercitata per imperio della volontà, mossa dal desiderio, eccitato pur esso dall'intuito, o sensazione, o senso intimo, o sentimento fondamentale, o riflessione spontanea. Sicchè l'intuito con quanto gli è subordinato ci dà la cognizione iniziale; la riflessione la compie, mediante le facoltà socie o sottoposte, delle quali facciamo esposizione nel paragrafo che segue, dopo aver trattato a distesa dell'intuito e del sentimento fondamentale e istinto altrove: a cui soggiungeremo un paragrafo sull'influenza della volontà e di lei rapporto colla riflessione; e un altro sul segno e parola quanto alla forma della cognizione compiuta; chiudendo quest'antropologia con un cenno delle idee e loro origine, e della teoria della cognizione.

§. 6. *Delle facoltà subordinate, di cui si serve la riflessione.*

56. L'intuito, o per sè immediatamente, o mediante il sentimento fondamentale e l'istinto, presenta informemente ed oscuramente gli oggetti della cognizione e però ci dà una cognizione incompiuta ed oscura: la riflessione da lui prende le mosse a completarla, servendosi delle facoltà subordinate. Così risulta chiaro che la potenza ed operazione conoscitiva comprende ed emerge dall'accordo e viluppo fra la passività e l'attività dell'anima, soggetto conoscente. Comincia l'anima da uno stato passivo, come è stato accennato altrove, coll'intuito cioè, sentimento fondamentale e istinto, l'esercizio di sè, anche come intelligente; compie la cognizione sua colla sua attività, colla riflessione volontaria cioè e però colla volontà. Però di questo dopo parlato a dilungo di quello stato ci rimane a trattare.

57. *Riflessione* è il ripiegamento che lo spirito fa sopra sè stesso, sul suo intuito, sulla percezione intuitiva, sul sentimento fondamentale, o istinto, o sensazione, o sulla sua cognizione già determinata in qualche modo, per completare la cognizione stessa nei primi casi, e per dichiararla meglio e vederne le attinenze nell'ultimo. E poichè la riflessione dà il conoscere compiuto, perciò somministra

la distinzione del soggetto, dell'azione sua, dell'oggetto, e compenetrando sè stessa comprende e dà al soggetto la coscienza di sè. Dalla riflessione condotta a compimento si ha la scienza. Ma la riflessione è di varie sorte. Prima di tutto si divide le *spontanea* o necessaria, e in *volontaria*. La spontanea è quella che si esercita dopo i primi atti intuitivi o sensitivi sugli oggetti che più hanno avuto forza di eccitare l'attività dell'anima. Poichè, come abbiamo detto, essendo lo spirito forza intelligente e ragionevole, tende per propria natura al compimento degli atti suoi, di guisa che, ricevuto il lume intelligibile attuante l'intelligenza e il primo intuito o la sensazione, per natural propensione prima di tutto si porta a completare i suoi atti verso quegli oggetti, che con più vigore l'hanno eccitato, circoscrivendone e determinandone in sè la cognizione. La seconda è quella che si esercita sotto l'imperio della volontà, allorchè, avuti i primi atti intellettivi di intuito o anche della riflessione prima, ulteriormente lo spirito per moto volontario si porta nella sua cognizione, o sopra gli oggetti conosciuti già in qualche modo, gli rivolge, li maneggia e da tutti i lati gli osserva, anche aiutato dalle altre sue facoltà, onde più intimamente conoscerli e penetrarli, vederne le attinenze e i rapporti, e quindi costituirne la scienza. Sia per la prima, che per la seconda, determinandosi la cognizione, vi è bisogno di segni, e però può valere ciò che diceva Gioberti. « La riflessione pri» me consta di concetti e di parole pen» sate, non potendosi riflettere senza » uso di segni ». Inoltre la riflessione altra è *generale*, vale a dire quasi la facoltà generica che comprende ed esprime tutti i diversi modi di azione intellettiva per compire la cognizione; altra è *particolare*, o speciale, cioè quella per la quale lo spirito si volge a considerare e attende specialmente ad alcun atto, o ad alcun oggetto di sua cognizione: e questa è duplice ancora, *psicologica* cioè, se si esercita sull'atto cogitativo; *ontologica*, se sull'oggetto della cognizione, a meglio penetrare, intenderre e concretare l'uno o l'altro.

58. La riflessione generale in prima si serve dell'*attenzione*, la quale = è quell'azione con cui la mente si indirizza singolarmente e totalmente sopra i suoi fatti sensitivi o intellettivi e loro obbietti, posposti altri, per penetrarli pienamente, e rilevarne la cognizione più precisa =. È chiaro che questa nella sua forma esplicita è volontaria; che riguarda egualmente la cognizione degli intelligibili e dei sensibili; e che esprime più da vicino la riflessione nella sua generalità, come esprime la propria attività dello spirito, sebbene possa esservi ancora un'attenzione spontanea. L'attenzione produce la *percezione attiva* o concezione, o concetto propriamente detto; vale a dire l'intellezione precisa o determinata dell'intelligibile puro per l'intelligenza, del sensibile mediante la sensività. Ove è da notare, che se la riflessione e l'attenzione, esercitandosi sull'intelligibile o sul sensibile, intendono a formarsi la nozione di uno qualche modo, o pure a considerare la sola sostanza, allora si ha quell'operazione che chiamasi *astrazione*: la quale se di più si avanza a raffrontare le diverse cognizioni, specialmente astratte, per ravvisarne le somiglianze o discordanze, si ha quell'altra che dicesi *comparazione*; e se le somiglianze di due cognizioni in uno solo concetto più astratto identifica, si ha la *universalizzazione*.

Quando per la riflessione e l'attenzione l'anima si volge tutta all'oggetto intelligibile e ideale, separatasi dall'azione dei sensi, si ha la propriamente detta *contemplazione*; che *meditazione* diviene quando è prolungata d'assai.

59. *Sensività* è la facoltà di sentire, cioè di ricevere le modificazioni sensibili e corporee ed avere una nozione sia di esse, sia della loro causa e principio. L'anima umana porta seco la sensività per necessità di sua condizione. Essa è destinata a costituire l'uomo animale-ragionevole, cioè essere senziente e intelligente; e però ad informare, vivificare, reggere il suo corpo, ad agire in lui, con lui, e quindi a sentire, ad essere il principio delle azioni animali, che prendono la loro specificazione dalla sensività. Se adunque essa non fosse fornita della sensività, non sarebbero possibili coteste azioni. Nell'atto della creazione dell'anima, essendo essa congiunta al corpo, la

sensività, che, nella creazione stessa considerata, ci si presenterebbe siccome potenza nuda, chiusa ed inetta, acquista immediatamente il suo atto primo, come l'intelligenza per l'intuito, cioè il sentimento fondamentale; pel quale l'anima sente sè informante e vivificante il suo corpo, pel quale l'uomo si sente confusamente esistere e vivere: nel qual fatto complesso sentimentale sono inchiusi gli altri due, del *me* che sente sè stesso intimamente a sè presente, (senso intimo) e dell'uomo che ha il primo atto della sensività, il che costituisce il primo passo verso la sensazione, di cui il sentimento fondamentale è il germe, la possibilità nel primo suo avolgimento ed attuazione, nel primo suo atto. A questo, poichè non mancano mai gli eccitamenti esterni, e l'uomo in tale stato è attissimo a ricevere e apprendere le modificazioni da loro eccitate, segue subito la sensazione, la quale è più o meno decisa, chiara od oscura, sia in sè sia negli oggetti che presenta, a tenore della forza e vibrazione delle modificazioni che si fanno e dell'attitudine nel soggetto a riceverle, e dello sviluppo che egli ha acquistato; si che a principio è confusissima, e nella ripetizione degli atti, nell'esercizio della sensività e della intelligenza, diviene decisa, esplicita, dichiarata ed anche volontaria.

60. *Sensazione* è l atto della facoltà di sentire. Conciossiachè atto e potenza sono relativi e connessi, perciò quanto si dice di uno (dell'atto) è applicabile all'altra (la potenza). Il che avvertiamo per evitare ripetizioni, specialmente per quanto riguarda le divisioni. La sensazione impertanto è = quelle modificazione semplicissima onde viene affetta l'anima all'occasione di una qualche modificazione fatta nel composto umano o nel corpo, o da un impulso intrinseco al corpo stesso proceda o da una impressione esterna, per cui tal modificazione dell'umano composto, o del corpo, avverte ed apprende con la sua cagione e quanto vi si riferisce =. Sopra abbiamo esposto qual unione e rapporto passa fra l'anima e il corpo e qual dipendenza l'uno abbia dall'altra, e viceversa: perciò, data la sostanziale unione, niuna modificazione è prodotta nel corpo vivo, ondunque proceda, che all'anima, suo principio informante, non sia comunicata. E poichè il corpo nell'uomo in certo modo è la parte animale, cioè sostanza ed entità sensibile, siccome l'anima è la parte ragionevole, quantunque esso uomo ipostaticamente sia una cosa sola; indi, per lo stesso personale nesso che le due sostanze comunica insieme, in quel modo che l'anima è il principio attivo *diretto* sul corpo, cui informa e avviva e così rende sensifero e con sè attuato al sentimento fondamentale, alla sensività, alla sensazione, ed *indiretto*, modificando le forze della materia nella produzione delle sensazioni individue: così il corpo è il principio attivo *diretto* sull'anima riguardo alle modificazioni o cangiamenti operati in lui comunque, cui, qual vivente per lei, a lei necessariamente comunica, acciocchè li avverta e li faccia suoi, in che diventano sensazioni. Ove pertanto è da distinguere: 1° la modificazione od impressione dalla sensazione. Chè la impressione è nel corpo, la sensazione propriamente è nell'anima, o, se vuolsi, è nell'anima e corpo, cioè nel composto, uomo. 2° La sensazione dal pensiero. Chè la sensazione, nudamente considerata, è una modificazione, la quale dal corpo passa all'anima, o che è nel composto, uomo; è una affezione dell'anima, che per sè non comprende ancora nulla, non rappresenta cosa alcuna: ad essa, che ha per oggetto il sensibile, si unisce immediatamente l'atto cogitativo, che ha per oggetto l'intelligibile cioè la quiddità, si unisce il pensiero, pel quale nell'apprendere la quiddità o intelligibile, che per la sensazione si presenta, si apprende la sensazione stessa, la quale alla quiddità presente al pensiero è immedesimata; e però si apprende l'oggetto della sensazione e quanto le si riferisce e vi ha rapporto. 3° Distinguere nella sensazione il principio radicale della medesima dal principio formale, occasionale, attuante. Il primo è l'anima che informa e avviva il corpo, e così, rendendolo sensifero ed attuandolo con sè al sentimento fondamentale, lo rende capace di agire sulla sensività che in lei è radicale o ad eccitarla. In tal modo essa è agente sul corpo direttamente anche riguardo alla sensazione. Il secondo è il corpo avvivato e reso sensibi-

lo, sensifero dall'anima; che perciò, atto ad eccitare la sensività di lei, fatte in lui delle modificazioni, eccitate delle impressioni e cangiamenti, per necessità del nesso che lo lega all'anima, a lei li comunica o fa che di fatto ella senta attualmente. In tal guisa essa anima nella sensazione è attiva rimotamente, prossimamente passiva; il corpo al contrario, quanto alla sensazione, è rimotamente passivo, attivo prossimamente. Il corpo sensifero adunque nella sensazione è l'agente, l'anima senziente, sotto un rispetto è attiva, formalmente è paziente.

61. Perciò nella sensazione, supposta la sostanziale unità del composto umano e la comunicazione sostanziale dei componenti l'uomo, debbonsi in ogni modo distinguere varie cose. 1° Il principio radicale rimoto, che è l'anima stessa, la quale, come destinata ad informare il corpo, è fornita della sensività. 2° Il principio applicato prossimo, che è l'anima pure, la quale, informando il corpo, lo rende sensifero ed atto ad eccitare la sua sensività, ond'ella ad un movimento qualunque di lui ha la sensazione. 3° L'ultimo fine o sede ove la sensazione si trova nella sua forma, che è sempre l'anima, nella quale la sensazione stessa veramente si opera e sta, essendochè essa è veramente il senziente e il corpo è il sensifero, o senziente solamente in quanto si considera ipostaticamente unito, informato dall'anima, avvivato da lei, e però tale a cui si comunica tutto ciò che partecipa di corporeo ed ha relazione al corporeo. 4° Finalmente il termine della sensazione stessa, ossia l'oggetto ch'essa inchiude, riferisce, rappresenta. 5° Ed anche i ministri, dirò così, della sensazione, o mezzi, che sono gli organi sensorii. Poichè tutte queste cinque cose si debbono notare, se concorrono egualmente a costituire la sensazione, modificazione semplicissima nell'uomo, essere uno nell'unità sua personale. Di vero, costituita l'unità personale dell'uomo per la comunicazione dell'anima e del corpo, vivificato questo e così attuato, con e dietro l'intuito, il sentimento fondamentale, il quale si termina e quasi si concretizza negli organi sensorii, interni, od esterni, in qualunque parte del corpo od organo, a cui è intimamente presente l'anima, si faccia modificazione o cangiamento, cotest'organo modifica il sentimento fondamentale, e questo indi di necessaria conseguenza modifica il principio senziente, che così nel sentimento fondamentale sperimenta atti distinti e decisi, le sensazioni peculiari ed individue. Perlochè, riflettendo bene alle cinque cose distinte sopra, troveremo che le sensazioni si producono e sono nell'anima, o nell'uomo, per quattro cause insieme associate. Esse sono, 1° l'oggetto qualunque corporeo, che opera sugli organi del corpo soggettivo umano e vi produce dei cangiamenti. 2° È il modo onde l'oggetto opera sul soggetto, e il modo onde gli organi di questo sono impressionati e modificati. 3° È la struttura, qualità e disposizione dell'organo, in cui avviene la modificazione. 4° È l'indole del sentimento fondamentale e la diversità delle modificazioni onde viene eccitato. Da tutte coteste cause insieme combinate nascono le sensazioni, procede la loro varietà, e la diversità dell'intensione e durata loro. Così si fa chiaro come un cangiamento nell'oggetto modificante, nel soggetto modificato, o negli organi suoi, o nel suo sentimento fondamentale, o nel modo e nelle circostanze, onde l'oggetto fa impressione sul soggetto, rende la sensazione diversa; come la mancanza, o la lesione essenziale e disorganizzazione di un qualche organo corporeo privi l'anima delle sensazioni rispondenti e però della cognizione degli oggetti loro: mentre intanto il pensiero non cessa di essere atto ad intendere la quiddità intelligibile, quando fosse coadiuvato dalle esterne condizioni necessarie. Così ancora il detto fin qui fa chiaro, come l'esistenza, la intensità o qualità delle sensazioni dipenda dall'azione o dai rapporti fra il corpo sensifero e l'anima senziente.

62. Indi considerata la sensazione nel principio onde procede, che è l'anima, la quale prima in ogni atto suo o in ogni sensazione sente sè stessa avente tal atto e tal sensazione, si ha quel sentimento onde l'anima sente sè presente a sè, che si chiama *senso intimo o coscienza*. È incontrastabile che l'uomo è presente a sè in tutti i suoi atti, e che sempre è presente a ciò che succede in

lei. Ma per altro l'anima in questi fatti può diportarsi in due modi diversi. Alcuna volta, eccitata dalla forza della modificazione prodotta in lei, o dalla sua propria volontà, può ripensare alla modificazione stessa così che, scevrandone gli elementi e gli oggetti che vi hanno parte e relazione, insieme cogli altri apprende sè come soggetto della modificazione medesima, presente, ma distinto da lei. Altre volte, e sono moltissime nella vita umana; o non così forte la modificazione, che essendo in noi costituisce per conseguenza noi presenti a noi stessi e a lei finchè è in nói, da eccitare la nostra attenzione; od occupata questa ad altro; l'anima, non eccitata alla riflessione, non ripensa a quella tal modificazione, nè quindi a tutto ciò che le è collegato. Onde quella modificazione avvenendo quasi nell'atto stesso che ci si fa presente e che con sè fa presenti noi a noi e a lei, svanisce tutto ciò che lo si collegava o però anche la cognizione di noi; la quale vi era, ma non era stata ancora il prodotto della riflessione su quell'atto non mai esercitata. Nel primo caso spiegato il senso intimo o coscienza si chiama *riflessa*, perchè l'uomo per la riflessione riconosce sè intimamente presente a tali o tali modificazioni: nel secondo caso chiamasi *diretta*, perchè in tali atti vi è bensì un' apprensione immediata di noi stessi per la necessità che involge la modificazione ad essere modificazione di noi in noi; ma cotest' apprensione non è ridetta dalla riflessione. E però nel secondo caso si chiamerebbe piuttosto *senso intimo*, perchè l'uomo in quelle modificazioni sente veramente sè intimamente presente a sè stesso, ma propriamente esplicitamente non sa ancora sè: nel primo caso più propriamente chiamasi *coscienza* perchè oltre al sentire sè, può dire di sapere ancora sè.

63. Se si considera la sensazione nel termine a cui tocca, (che sono gli esseri sentiti e per lei fatti presenti), in quanto è in rapporto al principio, essa è di due sorte; interna cioè ed esterna. Per l'interna noi proviamo le modificazioni che sono in noi, provenienti immediatamente dal corpo nostro per la sua vitalità, o prodotte dall'anima stessa medianti moti spontanei da lei eccitati, ovvero che riguardano lo stato intimo del composto umano nei movimenti ed azioni delle sue diverse affezioni. Tali sarebbero le modificazioni del *ben-essere* che sperimentiamo di certo, quantunque non l'avvertiamo sempre; siccome consta da che sentiamo il cangiamento operato in noi allorquando il ben essere è turbato; le modificazioni del *mal-essere* a cho si riducono i dolori o le malattie che ci travagliano assai volte; alcune delle quali sentiamo in parti determinate, come il dolore di capo, la colica, il male di reni ec., altre in tutta la persona, siccome la febbre, il languore, ec. Tali sarebbero ancora il senso del bisogno e della sua soddisfazione, come la fame, la sete, la stanchezza, la sonnolenza, ec.: il senso della sazietà e della nausea, alcuna volta eccitata da troppa ripienezza, alle volte da indisposizione del ventricolo, alcuna volta da cause esterne, come la vista di cose schifose, un racconto, un' immagine sgradevole, presentata alla vista o al pensiero. Tali i moti vitali, come il respiro, il muovere del corpo, il battere delle palpebre, lo sbadiglio, l'agitare delle braccia o del capo, l'aprire e il chiudere la bocca. Tali le agitazioni che si operano in noi quando siamo investiti da una passione, come l'allegrezza che rende vivacissimi tutti i nostri movimenti; l'ira che li rende vibrati e violenti; la timidità che quasi rilascia tutte le nostre fibre: e tale ancora quell' inesplicabile sentimento opprimente che si comunica e grava sul corpo, quando da un qualche dolore morale siamo nell'animo affetti. Tutte queste sensazioni che noi riconosciamo venire dall'interiore nostro e che però chiamiamo giustamente *interiori* hanno gli organi loro certamente; ma perchè non abbiamo di questa modificazioni che concetti confusi, nè possiamo penetrare più là è dobbiamo contentarci di provarlo, perciò non possiamo bene determinare cotesti organi loro.

64. Per l'esterna proviamo tutte le modificazioni che provengono dall'impressione dei corpi estranei o dal nostro corpo stesso estrasoggettivamente considerato, eccitate nei nostri organi sensorii e per questi riportate all'anima. Gli organi sensorii sono cinque, che determinano cinque classi di sensazioni este-

riori. Sono questi; gli occhi, che riferiscono i colori, la figura, la grandezza ed estensione; gli orecchi, che riferiscono i suoni; il naso, che gli odori; la bocca o il palato, che i sapori; le mani specialmente o poi tutto il corpo, che la resistenza ed estensione. E poichè tutti questi organi sono destinati all'officio di ricevere ciascheduno le impressioni a sè analoghe, venienti da oggetti esterni, impressioni che si possono fare solamente da oggetti corporei, (lo spirito non fa impressione, modifica), quindi pare assai ovvio a conchiudere che tutti sono capaci riferirci gli oggetti esterni, e dare all'intelletto il fondamento all'idea o cognizione di corpo. Indi per la sensazione esteriore abbiamo la percezione e cognizione dei corpi o loro qualità; i quali si sentono, si percepiscono e si apprendono da noi immediatamente nella loro sostanza. Poichè colla o nella loro sostanza essi eccitano modificazioni nel nostro corpo, al quale o alle sue parti è intimamente presente l'anima, senziente in tutte le parti di lui. Il mistero poi, onde ci si copre il fatto dell'unione dell'anima col corpo, non ci deve far rigettare la verità, che chiara ci apparisce, del rapporto immediato fra l'uomo e gli esseri esteriori. Sebbene in ciò non vi è mistero. Chè l'uomo, anima e corpo sostanzialmente uniti, sebbene il modo di ciò non si intenda, è realmente in immediato rapporto coi corpi.

Quanto al corpo nostro poi abbiamo due modi di sentirlo, come è stato detto altrove. Alcune volte lo sentiamo con sensazione semplice ed unica, siccome il soggetto della sensazione, quando gli oggetti esterni fanno impressione sugli organi suoi, onde, comunicata all'anima, si ha la cognizione degli esseri esteriori ed insieme la percezione del corpo che riceve le loro impressioni. Altre volte lo sentiamo con sensazione doppia, allorquando cioè i suoi stessi organi adoperiamo sopra lui per sentirlo siccome oggetto ed extrasoggettivo: ove appunto sentiamo, e l'organo di lui che è ministro della sensazione, e lui stesso che ne è l'oggetto; come quando colla mano sentiamo la faccia, il fianco nostro e simili. Indi, per questo secondo modo di sentire il nostro corpo, più propriamente distinguiamo lui come nostro dagli altri corpi esterni; quando pel primo modo lo apprendiamo solamente come corpo.

Data la sensazione, la riflessione lo si porta sopra, ed esercitandosi colle altre facoltà a lei subordinate sulla medesima, ne produce la cognizione esplicita degli oggetti sensibili o dei corpi, e tutte le verità che riguardano i sensibili stessi.

65. La riflessione poi, per la completa cognizione delle cose e la formazione della scienza, oltre le esposte, adopera altre facoltà subordinate. Alcuna volta infatti, per la cognizione compiuta di un oggetto od idea, duopo è che apprenda il rapporto di lui o lei con altro od altra: e però a questo fine è ajutata dal *giudizio* considerato soggettivamente, onde la convenienza o la disconvenienza scoperta fra due nozioni insieme confrontate afferma o nega.

Fu questionato se il giudizio sia atto necessario, o volontario. Parmi che abbia dato luogo alla diversità di opinare la differenza della nozione del giudizio. Se il giudizio si fa consistere nella convenienza o discrepanza, che si scorge fra due percezioni, certo è necessario: perchè questo è atto di intelletto, potenza necessaria quando sia posto nelle condizioni opportune ad agire; e sotto quest'aspetto anche il giudizio considerato soggettivamente siccome facoltà, è necessario. Se poi il giudizio si fa consistere nell'affermazione o negazione della convenienza o discrepanza fra due idee, rimane chiarissimo che è volontario, e qualche volta libero; ed il giudizio, considerato siccome facoltà, in questo senso è volontario tanto più, se si aggiunge ch'esso è subordinato alla riflessione, la quale non può essere altro che volontaria, quando almeno mette lui in esercizio. Così si può raccogliere ed inferire che il giudizio nel suo principio e radice è necessario, siccome operazione che è dell'intelletto; nella sua forma e compimento è volontario, come affermazione o negazione, che è dalla volontà.

66. Altre volte la riflessione, per la cognizione di qualche cosa, dipende dalla cognizione di certe altre che si rapportano e che quella contengono; indi per rilevarla esplicita si serve del *raziocinio*, onde un vero esplicito cava fuori da altri

veri, nei quali ora complicato. Per mezzo del raziocinio poi lo spirito concatena legittimamente più e diversi giudizi, dagli uni deducendone altri successivamente per la cognizione di un oggetto qualunque, onde è costituita la propriamente detta *scienza*. Ove risalta la facoltà che vede i nessi fra i diversi giudizi e raziocini concatenati a costituire la scienza, facoltà che chiamasi *ragione*: col qual vocabolo non solo si indica la proprietà comune di intelligenza, di cui gode il genere umano; ma anche la facoltà peculiare, onde la riflessione apprende i nessi fra le verità concatenate.

67. Siccome poi la nostra vita intellettuale potrebbe dirsi sempre al cominciamento, noi saremmo sempre nuovi sulla terra, nè ad alcun fine ci gioverebbe aver acquistato delle cognizioni, se queste non rimanessero in nostro possesso; e se quindi non potessero riprodursi, richiamarsi e riconoscersi, anzi se dal maneggio e combinazioni loro non ne potessero risultare per noi veduti di nuovi aspetti, all'utile, o al diletto: perciò a questi fini fummo veramente dotati delle facoltà opportune, le quali si raccolgono tutte sotto il principio complicato della memoria, dominata essa pure dalla riflessione volontaria, quantunque nelle operazioni singolari che riguardano a memoria vi siano certi atti puramente spontanei.

Così, avuta la percezione di qualche oggetto ed appropriatacene la cognizione per la riflessione, essa rimane propriamente di nostro possesso in quella forza maravigliosa, che lo spirito possiede per serbare la cognizione di tutto ciò a cui si è prestato un qualche grado di attenzione, e che le cognizioni nostre quasi in serbatoio custodisce, perchè siano poi secondo le occasioni o i bisogni riprodotte volontariamente, o spontaneamente. Ove è da distinguere la riproduzione delle cognizioni sensibili dalla riproduzione delle altre cognizioni. Le prime si riproducono mediante la fantasia. Appartengono a queste tutte le cognizioni dei fatti e sensazioni, sì di coscienza, che interne ed esterne e loro modi, a cui si è prestato qualche grado di attenzione. Le altre, che sono puramente intelligibili senza alcun elemento sensibile, si riproducono mediante una forza dell'intelligenza bensì, ma che non si distingue dall'intelletto che le apprese la prima volta; sicchè la facoltà dei puri intelligibili è il solo intelletto o ragione, che li domina e maneggia nell'apprenderli e nel riprodurli, onde potrebbesi dire sotto quest' aspetto la facoltà di *riproduzione*; e solamento vi può essere maggiore facilità della riproduzione stessa per la ripetizione degli atti e l'abitudine.

68. *Fantasia* bene si definisce = la facoltà dello spirito, onde si riproducono le idee e cognizioni sensibili di qualunque genere, alle quali nell' apprenderle si prestò un qualche grado di attenzione, o le riproduca nel medesimo o in un ordine diverso =. Sebbene la fantasia potrebbesi dire ancora immaginazione, perchè riproduce l'immagine delle cose; pure amiamo meglio applicare questo nome alla facoltà che produce l'immagine di qualche cosa nella combinazione artifiziata degli elementi componentila, chiamando fantasia quella sola che riproduce le immagini, quali sono, delle cose sperimentate già, in quanto riproduce apparenze o mere apparizioni della cosa nella mente, non altro; attenendoci il più dappresso che è possibile al significato del nome dell' oggetto della facoltà, che si chiama *fantasma*, quasi apparizione non realità oggettiva. Poichè nell' atto di fantasia vi è riproduzione, rappresentazione, apparizione dell' oggetto conosciuto, non vera oggettiva presenza del termine della cognizione. Indi, generalmente parlando, la cognizione fantastica è sempre più debole della cognizione oggettiva, prescindendo da un momento di esaltazione mentale, o di straordinaria attenzione nella riprodezione dell' idea.

69. E qui parmi opportuno luogo ad esporre una dottrina, per la quale sola si spiegano plausibilmente i fatti di fantasia e di memoria, che le altre teorie rimangono enimmi. Ove è da riflettere sempre che, riprodurre è rappresentarsi di nuovo innanzi alla mente una cognizione altra volta avuta, e che è atto di memoria riconoscerla tale. Or può dimandarsi, che cosa si presenta all' intelligenza nell' atto della riproduzione dell' idea? Non certo l'oggetto quale precisamente altra volta fece modificazione in

noi ed eccitò pensiero di sè; perchè così, come è chiaro, non sarebbe una riproduzione di cognizione. Noo quella idea stessa ed atto di pensiero esplicitamente che fo in coi l' altra volta; perchè è chiaro parimente, che la riproduzione è un nuovo atto di pensiero, del quale, mediante il paragone, si conosce l' identità sotto certi aspetti con quello d' altra volta, mentre in pari tempo si apprende di numero almeno e di forma da quello distinto. Daltronde bisogna tener fermo che la cognizione non si dà senza l' oggetto; che l' atto intellettivo necessariamente versa sopra l' oggetto inteso; e però che, sebbene la riproduzione della cognizione sia un' azione dello spirito, essa di assoluta necessità è connessa e congiunta, inchiode, ed è in certo modo identica coll' oggetto suo così che, se l' oggetto non fosse stato mai, nè essa avrebbe avuta esistenza. Or poichè la riproduzione è cognizione che rappresenta il suo oggetto, quello cioè che è stato conosciuto altre volta; nè d' altronde esso si fa presente di nuovo, nè la riproduzione è quell' atto stesso intellettivo che fu dell' intelligenza quando cotest' oggetto apprese altra volta, mentre ad un tempo se ne riconosce l' identità; onde avviene questo avvicinamento ed allontanamento ad un tempo, come si spiega quest' affinità e contrarietà in una volta, come si concilia quest' immedesimazione e diversità? Tutte la difficoltà spariscono e resta tutto appianato per la teoria dell' intuito; fuor d' essa non si trova più la spiegazione dei grandi fatti di fantasia e di memoria. Infatti in ogni altra teoria bisogna dire, o che l' oggetto si presenta il medesimo nella riproduzione; o almeno che si presenta la stessa idea di un' altra volta; ovvero che fra l' atto di pensiero presente ed il passato non vi è alcun punto di congiunzione e rapporto; cose tutte egualmente lontane dal vero. Nella teoria dell' intuito al contrario, mentre l' atto della riproduzione si riconosce distinto dall' atto primo di percezione, e si riconosce che l' oggetto concreto individuo nell' atto della riproduzione non si ripresenta ad essere conosciuto, si ha non ostante il fondo dell' identità della cognizione riprodotta colla prima prodotta nella presenzialità immanente al pensiero dell' oggetto universale, generico dell' intuito. Infatti in lui si raccolgono tutti i tipi; ed essendo sempre presente allo spirito coi tipi che contiene in sè, gli rimane presente con quell' ordine, modo e grado di cognizione che lo spirito stesso alle occasioni dello sviluppo di sè e sue forze ha acquistato di lui e dei tipi suoi; di guisa che non solo gli rimane presente come oggetto universale contenente tutti i tipi, ma gli rimane presente ancora come oggetto concretizzato di cognizioni, rappresentandosegli nelle cognizioni individue acquistatene dallo spirito medesimo e negli elementi, onde quelle si operavano, da lui raccolti, contenuti, e conservati, quantunque lo spirito continuamente non gli abbia prestato attenzione. Perlochè alle occasioni opportune, risvegliandosi alcun elemento di una qualche cognizione, si risveglia d' un tratto tutta intera la cognizione; in quanto il tipo, oggetto universale concretizzato, si viene a rappresentare allo spirito quale precisamente fu concretizzato nella cognizione prima, presentandosegli come concretizzato mediante gli elementi concretizzanti da lui raccolti e serbati nella formazione della prima cognizione individua di sè, idealmente ora riprodotti; quantunque l' oggetto concreto quale fu presente altra volta ora non si presenti, ma soltanto il tipo, la quiddità contenuta dall' oggetto concretizzato dell' intuito con quegli elementi che nella prima cognizione ne specificavano la concretazione, da lui idealmente serbati, e mantenuti connessi per la facoltà sintetica dello spirito alla cognizione individua del tipo, col quale si confrontano e si trovano in rapporto di identità. Di tal modo non è l' oggetto individuo che prima si conobbe il quale nella riproduzione della cognizione si presenti di nuovo alla mente, non è precisamente la cognizione avuta altra volta che si riproduca, ma è un atto nuovo di cognizione; e pure vi è identità fra il primo oggetto e quello che attualmente nella riproduzione della cognizione si conosce, fra la cognizione prima e l' attuale, nell' identico fondo dell' oggetto che fu presente allora con quello che è presente nella riproduzione, nell' identico fondo oggettivo di ambedue le cognizioni; fondo che consiste nel medesimo tipo concretizzato, sempre identico, sem-

pre presente allo spirito, e sempre dominante nella cognizione in tutti i casi detti sopra.

70. Indi si riconosce l'ideotità della cognizione di un oggetto, attualmente riprodotta, con quella avota un' altra volta, nell'identità del tipo attualmente presente al pensiero con quelle che sempre gli è stato presente, (o però anche in quelle volte nelle quali gli si è prestate attenzione), allora ed ora appreso concretizzato per gli elemeoti a ciò: sebbene allora in certo modo questi elementi passassero dal di fuori al di dentro a rappresentare il tipo concretizzato e far riconoscere per la riflessione l'identità fra l'oggette della concezione ideale, il quale sta al fondo di tutti i fenomeni dell'esperienza e dei fatti della cognizione, col tipo oggetto dell'intuito; ed era tali elementi quasi passano dal di dentro al di fuori, riproducendosi e sottoponendo di nuove all'attività dello spirito l'oggette concretizzato dell'intuito, che mai si era allontanato da lui, ma a cui sempre lo spirito non aveva prestato attenzione. Ed in questo modo si trova ancora plausibile spiegazione del fatto *del richiamo volontario*. Poichè essendovi necessario nesso tra lo spirito intelligente e l'oggetto dell'intuito; nè questo abbandonando mai quello, sia como oggetto universale, sia come concretizzato quante volte siccome concretizzato si è rappresentato a quelle in modo da farsi apprendere con vivezza e chiarezza, la quale cresce notabilmente per la ripetizione degli atti ed abitudine; ed essendo dall'onde universalissimo così che in sè riunisce i nessi di tutti gli oggetti e cognizioni: indi basta che l'essere intelligente gli si volga, per trovare il filo cui sta appiccata una qualche serie di percezioni e cognizioni, e riprodurle; specialmente se queste, a cagione della ripetizione degli atti ed abitudine, si sono reudute per la mente marcatissime.

71. La riproduzione è di due sorte, spontanea e volontaria. È spontanea, quando le cognizioni si riproducono perchè, avendo rapporti fra lore, la riproduzione di una porta seco la riproduzione dell'altra, non cercata dalla volontà. Così l'idea dell'amico da me riprodotte mi susciterà, per esempio, l'idea del suo cane, non cerca da me. È volontaria, quando si riproducone certe idee sotto la direzione della volontà, come la riproduzione delle idee della leziono.

72. Alla riproduzione si rapporta la così detta *associazione delle idee*, che ne è quasi il principio. È essa il principio di quel fatto psicologico notissimo onde avviene che, diversi atti intellettivi e i sentimenti che li accompagnano avendo fra lore stretti rapporti che li legano insieme, al riprodursi di uno si riproducono gli altri che a quello si collegano. La ragione della riproduzione è il rapporto che li loga, il quale può essere necessario e arbitrario. È arbitrario se è stabilito dalla volontà tra due nozioni indipendentemente dalla loro natura. Così, come si danno dei segni arbitrari delle cose, in egual modo si danno dei rapporti arbitrarii; quale quello ch' io ponessi tra l'idea di una campana e quella di un pino. I rapporti necessari dipendono dalla natura stessa, o modi, o condizioni delle cognizioni. Questi da David Hume sono dichiarati essere tre principali, senza escludere altre attinenze che possono essere tra le nostre idee. 1° La somiglianza che hanno diversi oggetti da noi percepiti come intelligibili, o sentiti come sensibili. Così p. e. la desinenza identica dei vocaboli di due cose, al riprodurmisi la cognizione di una, pel principio di somiglianza mi risveglia la cognizione dell'altra. 2° La contiguità di tempo e di luogo in cui si ebbero tali cognizioni. Così il ritorno ad un giardino, ove altra volta passai una giornata lieta con diversi amici, mi risveglia pel rapporto di luogo le idee di costoro. 3° La causalità, valeadire ciò che cagionò tali cognizioni. Così, la considerazione della vaghezza di un prato mi risveglierà con facilità somma l'idea della sapienza e provvidenza di Dio.

73. Data la riproduzione si ha assai volte la ricognizione delle percezioni. Riconoscere un'idea, diceva Wolfio, è essere conscio di averla avuta un'altra volta. La ricognizione delle idee riprodotte e loro oggetti è atto di quella facoltà, che con proprio nome chiamasi *memoria*; atte che si appella propriamente *reminiscenza*; sebbene per lo più memoria e reminiscenza si confondono insieme. È facile a vedere che la me-

moria e la reminiscenza vengono dopo e suppongono la riproduzione, o semplice di intelletto, o in forza della fantasia, a tenore delle condizioni delle idee riprodotte; e però molte volte suppongono anche l'associazione delle idee.

L'atto del riconoscere e di memoria basa. 1° Sopra due serie di idee; una, di quelle che attualmente sono presenti; una, di quelle che sono state presenti altra volta, ma che si riproducono alla presenza dello spirito, acciocchè ne faccia il paragone e riconosca l'identità di tutte o di alcune di queste con quelle. 2° Basa nel sentimento della identità personale, perseverante nella moltiplicità, varietà, successione delle modificazioni e idee, fra le quali debbonsi riconoscere i rapporti. Poichè, se due fossero state le persone nell'apprendimento della duplice serie delle idee da riconoscere, giammai si potrebbe istituire paragone fra esse e trovare identità, perchè mancherebbe il punto di combaciamento, di unione delle serie, l'identità del soggetto che le ha. 3° Sopra un atto riflessivo volontario. Poichè riconoscere importa veramente asserire l'identità fra le due serie di idee; identità che si trova in ne che di comune all'una e all'altra serie. Ora, per fare questo, duopo è far dei confronti, riflettere e trovare i rapporti ed affermarli: il che tutto è atto eminentemente intellettuale e proprio dell'intelligenza, che opera sotto l'influenza della volontà. E sebbene qualche volta l'identità si scopre con somma facilità e celerità per condizione della chiarezza onde alla mente rifulgono le due serie di idee, ciò non toglie che la riflessione e la volontà vi intervengano. 4° Per causa la ripetizione degli atti rendendosi sempre più facili e pronte le loro facoltà a riprodurli; e la memoria, tanto per ragione del nesso personale che passa fra anima e corpo, quanto perchè si estende egualmente alle cognizioni puramente ideali ed astratte che alle sensibili, avendo una relazione strettissima anche col corpo e sue azioni; perciò, quanto all'esercizio, dipende sommamente dalla ripetizione degli atti di riflessione, dallo sviluppo ed esercizio del sistema del corpo, specialmente il cerebrale e nervoso. Indi, collo sviluppo di tutti questi ed esercizio loro, essa ancora si perfeziona, si rende più spedita ne' suoi atti e si accresce. Così nella memoria, da cui dipende il richiamo volontario, si ha la custode, la guardia, il serbatoio delle cognizioni, che senza lei svanirebbero appena acquistate; da lei la massima parte dipende la ricchezza intellettuale dell'umanità.

74. Riprodotte le idee ed anche riconosciute, oppur no, avviene molte volte che lo spirito combina insieme o in tutto o in parte molte delle idee riprodotte, e ne forma delle nuove produzioni, degli aspetti nuovi, quasi dei nuovi oggetti. Alla facoltà che fa questo si suol dare il nome di *immaginativa* o *immaginazione*, perchè dà risultato di nuove immagini nelle combinazioni che fa delle idee. È evidente che questa facoltà e sue azioni è dipendente e subordinata alla riflessione volontaria, ed anche di un certo grado alto, quale la richiede la cognizione speciale degli elementi da combinare, e la capacità di vedere poi i rapporti che debbono passare fra gli elementi combinabili e combinati. Però prima di tutto ella è coadiuvata dall'attenzione, astrazione ed *analisi*, le quali separano le varie idee riprodotte, e in certa maniera le decompongono nei loro elementi e modi, per apprendere esse e questi più compiutamente: in secondo luogo è coadiuvata dalla *sintesi*, la quale è la ministra della ricomposizione o naturale o artificiale delle idee, loro elementi, e varii complessi loro. Per la sintesi resta propriamente specificata l'immaginazione. Indi le mirabili finzioni ed effetti degli oratori, dei poeti, degli artisti. All'immaginazione si riporta il genio, il gusto, il talento in molta parte; e l'estetica riceve da lei un elemento necessario; siccome il meglio delle produzioni artistiche dipende da lei. Essa è siccome potenza creatrice, per la quale l'uomo, anche sotto l'aspetto di creazione assomigliato a Dio, in imitazione delle opere di lui, riproduce nelle opere sue quando il bello, quando il maraviglioso, quando il sublime, che offre il teatro del mondo. Guai però se all'immaginazione si rallenta il freno soverchiamente, sicchè o per troppa vivacità, o per troppo rigoglio, o per mancanza di scorta eccedendo, predomini sulle altre facoltà. Siccome essa ha

grandissima attinenza con tutte le altre nostre facoltà ed azioni, tanto intellettuali, che sensibili e miste, delle quali tutta in fondo in fondo si compone a tesse il corso della nostra vita; prande quindi a scapito delle altre facoltà straordinaria influenza su tutta la vita, trascinandola senza guida ad ogni più funesta conseguenza. E poichè all' immaginazione non spetta propriamente di conoscere e giudicare della verità, ma è uffizio questo dell' intelletto, il quale, acciocchè la medesima non trascenda e rechi nocumento ad alcuno, deve accompagnarla sempre co'suoi giudizi sulla giustezza e proprietà delle combinazioni organizzate da lei; quindi, quando le si lasciasse prendere la briglia e decidere della verità, il minor male che recherebbe, sarebbe di gettarci nel mezzo di pregiudizi inemendabili, attizzare passioni furibonde, ingenerare opinioni stranissima ed avvilupparci in tal confusione e tenebria di errore, da cui non sarebbe possibile uscire. La storia infatti ci fa noto quanti mali ed errori ebbero origine dall' immaginazione, cui non si posero i freni del retto giudizio e della ragione.

§. 7. *Dell' influenza della volontà sugli atti intellettivi alla cognizione compiuta, e degli abiti*.

75. L'uomo considerato nella parte ragionevole ha due facoltà, suoi distintivi appunto in quanto è ragionevole. Una, per mezzo della quale opera sugli oggetti e come intelligibili li apprende, è l' intelligenza, che, esprimendosi originariamente nell' intuito ed esplicandosi nella riflessione, per questa subordina a sè stessa tutte le altre maniera, che all' intendere si riferiscono. L'altra è la volontà, per la quale o si porta coll' affetto verso l' oggetto appreso dall' intelletto come buono, o dal medesimo si allontana, appreso come cattivo. Or sia perchè intelletto e volontà in fin fine sono una cosa medesima, cioè l'anima; sia perchè anche considerata la speciale loro natura ed entità hanno strettissimi rapporti, e perchè ciascuna di esse facoltà imperfetta rimarrebbe ed incompiuta lu assaissimi dei propri atti qualora dall' altra coadiuvata non fosse, quindi chiaro si pare come scambievoli influenze abbiano l' una sull' altra, che è bene qui esporre. Ove a scanso di inutili ripetizioni crediamo di avvisare il lettore, che qui siamo per parlare solamente dell' influenza e rapporto reciproco fra le due facoltà, rimettendo il trattare distesamente ed a parte della volontà, libertà, e loro atti ad altro luogo.

76. L'uomo per esigenza di sua natura tende alla cognizione mediante l'intelletto, è ordinato poi a conseguire il compimento degli atti delle sue facoltà mediante la volontà; nè, dopo l'esistenza, a ciò abbisogna d'altro che dell'oggetto, mezzi ed occasione di azione. Sì che, dato l' oggetto, il mezzo e l' occasione di azione, l' intelletto si produce alla cognizione, siccome alla volizione o nolizione, tendente al compimento e perfezione degli atti delle altre facoltà, la volontà, data la prima cognizione. Poichè ponendo per dato certo, come meglio sarà spiegato in psicologia, che la volontà è la potenza la quale sceglie il bene a cui viene l' uomo inclinato per l'appetito, siccome rigetta il male, cui esso abborre naturalmente; certamente non potrebbe la medesima svolgersi negli atti suoi di volizione o di nolizione, se non le preluceste l' intelletto colla cognizione degli oggetti, loro modi e qualità, e così nella cognizione non le presentasse le cose siccome appetibili, od avversabili. Di vero ogni facoltà è naturalmente inclinata al suo oggetto, e gli atti di una cosa o di una facoltà sono relativi e determinati dalla natura della medesima. Perciò, come l' intelletto è determinato ai suoi atti dell intendere dalla propria natura, così dalla sua natura è determinata la volontà a quelli dell'amare od abborrire. E quindi in quella maniera che l' intelletto non ha scopo di spingersi verso le cose coll' affetto come appetibili, ma soltanto col lume intellettivo siccome intelligibili; così la volontà non ha scopo da sua natura di intenderle ma solamente di appigliarsi loro o rifiutarle mediante l'elezione. Per conseguenza l'uno ha scopo di appropriarsele col conoscerle, l' altra di appropriarsele col volerle o non volerle. L' oggetto infatti dell' intelletto è il vero; come l' oggetto della volontà è il bene, e dice relazione all' appetito. Pertanto la cognizione del bene per parte dell' intelletto è una condizione necessaria

ed un motivo delle determinazioni della volontà riguardo al medesimo. Egli è infatti innegabil cosa e chiara, che all'azione nostra positiva, determinata e diretta riguardo a qualche oggetto, duope è che preceda una qualche appropriazione che noi acquistiamo del medesimo. E però portandosi direttamente la volontà colla sua azione sull'oggetto suo determinato, il bene da amare, il male da avversare, è necessario che l'abbia preceduta qualche appropriazione del medesimo per parte nostra; la quale appropriazione acquistiamo e ci procuriamo veramente per la intelligenza, onde, appreso lo oggetto, come buono o malo viene presentato alla volontà acciocchè lo elegga o il rifiuti. Così intesa e spiegata la cosa viene precisamente e con chiarezza espresso l'ordine naturale che hanno fra loro le due facoltà; sì che prima sia posta la necessaria, poi segua la elettrice e libera; prima quella che apprende e conosce, poscia quella che l'oggetto inteso accetta ed elegge come buono o rifiuta come cattivo: conciossiacosachè nè amare, nè rifiutare si potrebbe se non si conoscesse. Di tal modo prima è l'atto dell'intelletto che conosce; poi l'atto dell'appetito e dell'affetto che inclina e rifugge dall'oggetto conosciuto; in fine la volontà che ai medesimi si appiglia, e lo rigetta. Indi nacquere gli adagi presso i filosofi, — ignoti nulla cupido —, — voluntas non fertur in incognitum —, — voluntas est potentia caeca —.

77. Importante, acciocchè la volontà si sveglia ai suoi atti, è strettamente necessario che la preceda l'intelligenza colla cognizione, sebbene iniziale forse e imperfetta, degli oggetti da presentare all'affetto e alla volontà, onde si eserciti intorno a loro. Tutte le facoltà necessarie sono mosse dalla loro natura ad operare nella maniera propria a ciascuna sopra il termine loro presente. Di guisachè l'intelletto, che è potenza necessaria, è determinato per propria natura a' suoi atti primi spontanei dalla presenza dell'oggetto intelligibile. Data poi la cognizione; prima nasce l'appetito, che inclina verso l'oggetto come piacevole, o come doloroso lo odia; o l'affetto che muovesi verso il medesimo come piacevole e buono, o lo respinge come doloroso e malo; a cui tien dietro finalmente la determinazione della volontà che lo abbraccia, o il rifiuta. Indi essa approverà di fatto e disapproverà l'oggetto, come buono o cattivo conosciuto, e presentatole dall'intelletto; essa eleggerà ciò che l'intelletto le suggerirà buono, o rifiuterà ad arbitrio il cattivo; essa dirigerà anche l'intelligenza al compimento de' suoi atti, ma dopochè la intelligenza stessa con una qualche cognizione già acquistata le avrà presentato e fatto presentire, quantunque in confuso, il bene che, racchiuso nel compimento di tali atti intellettivi, per loro mezzo si può conseguire. Ma innanzi che l'intelligenza colla sua cognizione presti luce all'oggetto, ed inteso lo in qualche modo, alla volontà lo presenti come buono e cattivo, amabile od odioso, certo la volontà, che non ha scopo di conoscimento, non si muoverà all'azione, non si attuerà all'amore ed avversione, non potrà in modo alcuno esercitarsi intorno all'oggetto appetibile od avversabile. Perciò rimane dichiarato e conosciuto a sufficienza che, tralle due facoltà razionali dell'uomo, i primi rapporti ed influenze certe e dirette sono quelle dell'intelletto sulla volontà, in quanto colla precedente cognizione delle cose il primo somministra mezzo proprio ed opportuno, motivo necessario alla seconda per attuarsi alle sue volizioni e nolizioni, alle quali senza la cognizione previa sarebbe impossibile attuarsi.

78. All'azione ed influenza poi dell'intelletto sulla volontà tien dietro il movimento, azione ed influenza di questa su quello, ch'essa indirizza ed ordina al compimento degli atti suoi e a quella perfezione che in ciò è conseguibile nelle diverse circostanze. La quale seconda influenza vienci fondatamente e ragionevolmente fatta supporre tanto dal legame naturale che esiste fra le due facoltà, come dalla ben considerata natura speciale di ciascuna, e dall'ordine e fine loro. Che poi codesta influenza della volontà sull'intelletto al compimento degli atti suoi veramente esista ci viene indubitatamente assicurato dall'esperienze. Noi infatti sperimentiamo sovente come, volendo vieppiù approfondire una qualche verità, o sceverare qualche idea da un'altra, o bene imprimerne nella conoscenza

alcuna per poi riprodurla ad arbitrio nel modo voluto, o tenerla presente alla mente per del tempo, o vedere dei rapporti, o intrecciare e legare percezioni, giudizi e raziocini, applichiamo pensatamente l'intelletto all'azione, fisso ve lo teniamo e in essa lo dirigiamo così che, se per poco si rallentasse o cessasse quella forza che all'applicazione lo obbliga, dalla sua tensione o assiduità si rallenterebbe anch' egli, od anche quella data applicazione facilmente abbandonerebbe del tutto per sorvolare senza direzione sopra cento e mille altri oggetti che a lui si presentassero, in guisa che di nessuno poi avrebbe chiara e precisa cognizione. Or chi lo applica, chi ve lo tiene fisso e lo dirige in questi casi è la volontà, alla quale sola spetta per natura portarsi direttamente ad un oggetto determinato e, qual facoltà essenzialmente motrice, attuare sè ed altri, so occorre, intorno a lui; mentre, facoltà attuosa qual è per natura sua, tende ad esercitarsi ed ha valore da muovere altri all' azione.

79. Essa infatti è concepita dall' Angelico S. Tommaso siccome potenza ordinata alle cose per quello ch' esse sono in sè stesse; allo quali così considerate, non altrimenti, compete l'agire; ed in tal guisa è da lui considerata siccome potenza ordinata a loro in quanto possono muoversi, od essere mosse. Inoltre l'atto della volontà è da lui concepito quale un' inclinazione; che è tal disposizione, onde il movente muove sempre con efficienza: di guisachè essa muove l' intelletto a modo di cause efficiente, a differenza di quest' ultimo che eccita lei a maniere di causa finale. Conciossiachè, prosegue il S. Dottore, alle facoltà razionali appartiene riflettersi ciascuna sopra sè e l'una sopra l'altra: per cui l'intelletto conosce e il suo conoscere e l'atto del volere, siccome la volontà vuole il suo volere e il conoscere dell' intelletto. Ma perchè, allorquando una facoltà si esercita su un' altra, vi si esercita secondo la sua natura, quindi la volontà quando si adopera sulle funzioni delle facoltà conoscitive vi opera nel modo relativo alla sua natura, vale a dire come movente, che tende all'oggetto come mobile. Essa perciò piega ciascheduna di loro alle proprie operazioni, e move per tanto all' azione qual causa efficiente non tanto le cose esteroe, quanto meglio le potenze intellettive dell' anima, siccome facoltà attuosa che è, spontanea e libera: per quai titoli ha da condizione di sua natura di tendere al compimento e perfezione degli atti, e di piegarvi e condurvi altri; ciò che non ha l'intelletto. Perciocchè questo è potenza e causa necessaria. Appena che gli si presentino gli oggetti, i mezzi ed occasioni proporzionate di azione, egli si spinge loro sopra ed opera. Ma appunto perchè potenza necessaria loro sopra si spinge senza regola e misura, con tutta quell' attitudine che nella data circostanza si trova possedere: e perchè è causa necessaria, la quale per sè opera senza principio direttore, rimane egli appagato di qualunque atto emetta, esaurisca e termini; atto che, avendo egli operato con tutta l' energia cui possedeva nella peculiar circostanza, ha per lui in sè considerato tutto il compimento, tutta la perfezione, contiene tutto il fine a cui può tendere. Egli qual potenza necessaria non ha di inclinare per sua natura e questo, o a quell' altro oggetto; ma agisce sempre con egual forza sopra gli oggetti presenti; nè la diversità dei risultati dipende da lui, sibbene dagli agenti su lui o dalle circostanze. Egli riposa a pieno in qualunque cognizione senza non che appetire, ma per sè nemmeno poter essere eccitato a cercare perfezione maggiore. La quale per altru può darsi sempre; cui ricercare e spingere a conseguire spetta alla volontà, che veramente vi tende, vi piega e vi spinge le altre facoltà, e fa che di fatto sia conseguita. E perciò tanto più efficace è l' azione della volontà sull' intelletto che quella dell' intelletto sulle volontà, in quanto questa è potenza movente, inclinante, effettrice o libere; quello è potenza necessaria.

80. Questo importanto è il processo naturale di azione delle potenze razionali nell' uomo. Alla presenza dell' oggetto intelligibile l' intelletto emette il suo atto di intellezione, o primitivo sia egli di intuito, o secondario di riflessione, spontanea, o volontaria. All' atto intellettivo, per lo strettissimo nesso che passa fra la potenza intellettiva e l'affettiva, segue un atto qualunque affettivo verso l' og-

getto conosciuto; dimanierachè una antecedente cognizione qualunque muove l'istinto e l'appetito, e questi l'affetto. Intanto la cognizione prima nella presenza dell'oggetto intelligibile all'intelletto e nella naturale attitudine di questo alla cognizione, aggiuntovi un certo impulso procedente dal primo appetito che segui alla prima intellezione, va vieppiù allargandosi, sebbene lentamente, dopo la prima percezione almeno fino ad un certo punto: e tutti insieme così intrecciati con l'ordine esposto, la cognizione prima cioè, il primo appetito e il primo atto affettivo, col secondo atto più forte ed esplicato di ciaschedune potenza, l'uno l'altro coadiuvandosi e rafforzandosi a vicenda, fanno poi che la volontà acquisti sufficiente valore e che quindi si induca a determinarsi a volere o non volere, ad esercitarsi intorno all'oggetto conosciuto e presentatole dall'intelletto, e ad influire, a tenore degli aspetti sotto cui come conosciuto le fu presentato dall'intelletto, acciocchè questo si applichi ancora al più intimo conoscimento di quello e delle sue qualità. Così, cominciando dal necessario, passando allo spontaneo, si giunge al libero riguardo alla cognizione; e questa si allarga, si compie e si perfeziona per l'influenza della volontà sull'intelligenza. Dopo la prima apprensione la volontà, per l'appetito e per l'affetto che a lei subordinati e relativi ne sono quasi altrettanti atti, entra in esercizio; e quanto più si procede nella cognizione, della quale essa bisogna pe' suoi atti e si serve come di requisito e gradino, ed impera ed impone per lo più, dall'inferiore e più oscura per indirizzare la intelligenza e passare alla più chiara ed esplicita, ella acquista sempre più energia e dominio: dimanierachè, come è la potenza imperante e direttrice dell'uomo in tutte le umane azioni, così è tale nella cognizione determinata ed umana; producendo, essa movente l'intelletto, il bello, il grande della scienza; facendo ch'essa acquisti estensione, chiarezza, nesso, proprietà, profondità, natura di scienza, coll'obbligare ed indirizzare le potenze intellettive all'esercizio di sè sopra i determinati obbietti. Infatti il nesso, la estensione, la proprietà, la profondità della scienza, sono generate, come la scienza stessa, dalla riflessione che influisce e si serve di tutte le altre potenze che alla cognizione conducono; quali sono l'attenzione, l'astrazione, la contemplazione, l'analisi, il giudizio, il raziocinio, la sintesi, l'immaginazione, la memoria, la coscienza, la sensazione ec., siccome è stato detto altrove. Or la riflessione e tutte queste altre potenze intellettive nella cognizione determinata di qualche oggetto, generalmente parlando, sono sotto l'influenza della volontà. Imperciocchè tutti gli atti delle dette facoltà, per la cognizione determinata di qualche cosa, richiedono un'applicazione positiva ad oggetti determinati, posposti, trascurati o rigettati altri, che forse naturalmente hanno agito con maggior forza sull'intelligenza: or cotesta applicazione non può procedere altro che dalla volontà, potenza essenzialmente motrice e direttrice, quando quelle altre dette sopra propriamente per sè sono potenze necessarie. D'altra parte posto che l'applicazione positiva, di cui è detto, non si effettuasse mai, mai neanco avrebbesi la scienza o il compimento delle cognizioni.

81. È bensì vero che si danno anche degli atti spontanei di immaginazione, di sensazione, di attenzione e di riflessione. Ma questi, in primo luogo, sono atti intellettivi incompiuti ed imperfetti, prodotti spontaneamente dalle ridette facoltà per la veemenza dell'impressione onde l'oggetto si presentò all'intelligenza; e noi daltronde abbiamo proposto di sostenere l'influenza della volontà sull'intelligenza al compimento de' suoi atti, non altrimenti. In secondo luogo, sebbene gli atti di tali facoltà in tali circostanze siano prodotti quasi istintivamente, e nel loro cominciamento sieno del tutto necessari e richiesti dalla forza dell'azione dell'oggetto sull'intelligenza; ciò non ostante, precisamente in quel momento che alla prima veemente impressione si unisce per la forza di lei una qualche attenzione o riflessione, da quel momento comincia l'esercizio della volontà. Poichè bisogna convenire che, al veemente eccitamento dell'intelligenza per parte di un qualche oggetto, nascendo in forza della circostanza una conoscenza assai chiara, questa quasi abbaglia l'intelletto e ne tira a sè tutta l'azione oscurando

gli altri oggetti presenti; diguisachè nel tirare a sè l'appetito, quasi forza anche l'attenzione intorno a sè. Or in ciò domina sempre la volontà; sia perchè questi atti riflessivi spontanei sono risultato di appetito, che è come un germe della facoltà volitiva; sia perchè, quantunque con impercettibile celerità, pure nei fatti di riflessione spontanea intervennero e si successero questi atti, la prima percezione cioè, assai chiara per la forte impressione dell'oggetto, un appetito verso il medesimo ed un'attenzione su lui, non deliberata, ma spontaneamente concessagli, o dalla forza della presenza dell'oggetto richiesta alla volontà: i quali due ultimi sono di pertinenza della volontà stessa. Sicchè essa è chiamata ad intervenire ed interviene di fatto a indirizzare le facoltà sopra nominate alla cognizione, anche allorchè ciò avviene per atti spontanei.

82 Laonde noi di fatto sperimentiamo tuttodì che sebbene in molti casi non dipenda da noi che lo spirito provi certe modificazioni, oppur non le provi, abbia o non abbia certi pensieri e percezioni; in moltissimi però sperimentiamo, che averle o non averle dipende da noi; siccome specialmente da noi dipende avere le cognizioni riflesse e compiute. Così ci insegna intima esperienza che, volendo lo spirito nostro far nascere in sè alcune date sensazioni può, producendo certi moti volontari nel proprio corpo, esporlo all'azione degli oggetti esterni idonea a farle nascere; siccome ci fa certi che, prevedendo certe sensazioni, può torre il corpo dalle posizioni atte ad originarle. L'esperienza ancora ci istruisce che, nella molteplicità delle affezioni sue, lo spirito può dirigersi sopra una piuttostochè sopra l'altra intendendo a rendere quella più forte ed intensa e tutte le altre più deboli o nulle, e che può dare a certe modificazioni sue quell'ordine che più gli aggrada; siccome ci fa fede avvenir pure continuo: mentre di diverse modificazioni o percezioni che in un tempo ci sono presenti al pensiero, prodotte necessariamente dalla presenza dell'oggetto all'intelletto, natone un qualche appetito relativo, noi ci portiamo piuttosto sopra questa che sopra quella; e questa a preferenza delle altre esaminiamo attentamente, ne pronunziamo i giudizi opportuni, la paragoniamo con altre, ne vediamo i rapporti, intendiamo insomma di conoscerla a fondo, e quindi ciò che a lei spetta e alle sue qualità ci adoperiamo di imprimercelo nella mente per richiamarlo poi ad arbitrio. Così noi siamo a noi stessi consci che mettiamo in rapporto varie idee a nostr'arbitrio associandole, per riprodurle poi ancora ad arbitrio; che su certi oggetti prolunghiamo a piacere le nostre riflessioni, dalle quali sole procedono le compiute cognizioni dei medesimi. Tutte queste cose ci fanno intendere che, se vi sono sensazioni e desiderii e associazioni involontarie e alcuni atti imperfetti di attenzione e di riflessione primitiva solamente spontanei, siccome ignoranza invincibile in alcuni casi; ad un tempo ci provano ad evidenza che moltissime sensazioni sono volontarie, che tali sono molte associazioni, che si dà ignoranza vincibile su molte cose, che onninamente in rapporto alla volontà sono tutti i desiderii, gli appetiti, gli atti affettivi; e che a lei subordinati sono, e come spontanei o come liberi, gli atti delle facoltà intellettivo-attive, quali sono la riflessione, l'attenzione, l'universalizzazione, la meditazione, la memoria, l'analisi, il giudizio, il raziocinio, la sintesi, dai quali soli nasce il compimento delle cognizioni, compimento che in ultimo devesi riferire alla volontà; mancando l'esercizio della quale nè gli atti intellettivi sarebbero compiuti, nè compiuta si avrebbe e chiara la cognizione di cosa alcuna. Indi dall'influenza della volontà procedono gli abiti.

83. Col nome di *abito* od abitudine si intende la facilità di ripetere certi atti, acquistata per la frequente ripetizione dei medesimi. La detta facilità consiste nella rapidità onde si eseguono e si succedono gli atti individui e semplici che costituiscono l'atto complesso abituale, e nella rapidità con cui si eseguono gli atti simili. Per emettere gli atti che danno motivo alla formazione di abito è necessaria la disposizione, cioè il poter naturale di cominciarli, consistente nelle facoltà operative o intellettive, le quali sole sono capaci dei loro abiti speciali. E quindi per questo principio è chiara-

sima cosa, contro alcuni della scuola sensistica, che l'abito non può generare alcuna facoltà nuova, ma solo coltivare e facilitare l'esercizio delle esistenti primitivamente avanti a lui. Perchè poi alle disposizioni si ricercano le occasioni di operare; indi i principi determinanti le facoltà ad agire sono, e gli oggetti operanti dall'esterno su noi, e la volontà dall'interno movente, che per altro si intrecciano a vicenda: mentre la volontà non opererebbe senza la rappresentazione dell'oggetto all'intelletto, nè l'oggetto influente su noi potrebbe incamminarci ad acquistar abito sulle azioni che emettiamo relative a lui, se alle modificazioni da lui in noi eccitate non si unisse una qualche azione volitiva e attenente a volontà, come sarebbe di appetito o di affetto. Così gli abiti possono da noi acquistarsi in due modi; o in quanto un oggetto replicatamente agisce sopra le nostre facoltà; o in quanto la volontà sovr'esse indefessamente esercita il suo impero: onde due specie di abiti risultano, gli *avventizi* cioè e i *fattizi*: tutti i quali possono riguardare le cognizioni o le operazioni. Per cagione dell'abito le facoltà nostre si esercitano; e quanto più si esercitano, tanto, generalmente parlando, si perfezionano. Diciamo *generalmente*; poichè in alcune (specie in quelle che dipendono dagli organi) o in alcuni casi avviene il contrario, succedendo, nell'esercizio smoderato specialmente, che istupidiscano od anche perdansi del tutto. Ove importante, a motivo di chiarezza, notiamo che due specie di azioni o moti naturali si eseguono da noi. Alcuni dipendono da semplici forze meccaniche, come sarebbe il muoversi in conseguenza di un urto ricevuto. Questi, essendo casuali e determinati per natura della materia da leggi inalterabili, non sono soggetti ad essere diretti e modificati, e però per sè non recano nè perfezione, nè imperfezione, nè sono capaci di abito. Altri dipendono, sono connessi, o si riferiscono alla conservazione o all'esercizio della vita: e sono ancora di due sorte; puramente organici cioè, quale la circolazione del sangue, la secrezione degli umori ec.; avvertiti o deliberati, che sono moti animali se dipendono dal senso, atti umani se dalla ragione. I moti puramente organici sono equiparabili ai moti meccanici, e perciò per sè incapaci di perfezionamento e di abitudine; onde capaci ne restano solamente i moti animali-vitali, perchè d'ordinario si producono sotto una qualche influenza della volontà, e gli atti umani. Conciossiachè, se anche ben riflettesi alla nozione di abito, si rileva di leggieri che ad indurre abitudine possono essere atte soltanto le azioni che dipendono dalla volontà. Ciò non ostante i moti puramente organici sono anch'essi sottoposti ad alcune dei risultati e leggi, che, riguardo all'esercizio di noi e delle nostre facoltà, ci detta osservazione ed esperienza; leggi che sono le seguenti.

84. 1ª L'azione immoderata degli esseri esterni sopra dei nostri organi col tempo li istupidisce e giunge fino a distruggerli; il che si avvera in tutti gli esseri organizzati, siccome risulta dalla stupefazione, dalla degenerazione, dai cambiamenti che si operano, e dalla morte che succede assai volte negli uomini, negli animali e nelle piante alla mutazione di clima, di alimenti, di trattamento. La mutazione di razze infatti e la degenerazione in certi esseri, come gli animali e le piante, procede dalla violenza dell'immoderata azione degli agenti esterni, contro cui, non che soccombere nel conflitto, potè gagliardamente reagire la vigorosa vitalità del soggetto paziente fino a vincere lo stimolo della prima azione e così, superate le violenze esterne o gli ostacoli opposti, fermarsi quasi una nuova natura rinfrancandosi dalla forza altrui. Per tal guisa, quanto ai nostri organi, un immoderato uso degli occhi, per esempio, abbarbaglia ed indebolisce la vista; un rintronamento confuso e stanchezza produce negli orecchi il suono immoderato; il medesimo dicesi del resto. E una specie di stupefazione, stanchezza e indebolimento avviene anche nelle facoltà intellettive al lungo immoderato esercizio delle medesime per lo stretto rapporto che l'anima e sua facoltà ha col corpo; siccome possono far fede coloro che sogliono a lungo esercitarsi nella riflessione, nella meditazione, nel raziocinio, nella memoria ec. 2ª Se gli atti delle nostre facoltà, specialmente le sensiti-

va, si considerano come piaceri o dolori, l'esercizio, la continuazione, l'immoderata ripetizione dei medesimi, prescindendo da un atto della volontà che vi porti sopra l'attenzione, li rintuzza, li estenua e li indebolisce continuo, e qualche volta li rende insensibili, generalmente parlando. Così indebolisce la delicatezza del palato colui, che si dà all'intemperato diletto della gola. Ho detto generalmente parlando; poichè debbonsi distinguere i piaceri e dolori sensibili-fisici dai piaceri e dolori morali e intellettuali. Gli atti, onde si provano questi ultimi, nella ripetizione e continuazione non perderanno di vigore, nè si indeboliranno; anzi cresceranno sempre di energia, od almeno manterranno quella forza che avevano fin da principio, siccome potrebbero far fedo coloro che li provarono. Gli atti poi onde si provano i primi, se sono piaceri, qualche volta così si indeboliranno da cangiar di natura, di piaceri diventando dolori; se poi sono dolori, nella ripetizione ed intensità, così attutiranno il senso da rendersi miti ed insensibili. Si eccettui però quando conducano alla distruzione dell'organo sensifero, oppure quando tendano a porre in azione qualche altro organo; perchè in tal caso invece di indebolirsi si faranno sentire vieppiù. Che se gli atti delle facoltà nostre si considerano quasi mezzi delle percezioni degli oggetti, allora la ripetizione dei medesimi facilita e perfeziona le facoltà stesse; siccome si raffina, precisa, e perfeziona la conoscenza degli oggetti e loro qualità col ripetuto esercizio delle facoltà. Parimente un uso continuato bensì, ma regolare, di certi sensi e di certe facoltà, benchè sotto un aspetto lo snervi alquanto, pure in ultimo le perfeziona. Così la bellezza della musica e tutte le sue gradazioni proverà meglio d'un altro il maestro che sempre intorno vi si adopra; così il cuoco esercitato sebbene sdegni le vivande condite, puro meglio d'ogni altro distinguerà il sapore ogni ingrediente delle medesime. 3° Nell'esercizio moderato delle facoltà nostre, quando la volontà non esercita influenza sopra l'oggetto loro, la ripetuta presenza di questo riesce meno avvertita. Poichè, ove è minore l'attenzione, ivi meno un dato oggetto è avvertito; dall'onde, prescindendo dall'influenza della volontà, minore è l'attenzione sull'oggetto meno nuovo, perciò la presenza ripetuta di un oggetto riesce meno avvertita, in quanto l'azione ripetuta dell'oggetto sulle facoltà vi produce una specie di stupidità e di indebolimento. 4° Per altro un moderato esercizio regolare delle facoltà le rende naturalmente più facili e spedite all'azione. Poichè, coll'esercizio e ripetizione di atti, dalla torpidezza dell'inazione si sciolgono le facoltà, e gl'impedimenti dell'agire si tolgono o dileguansi come nei corpi la ruvidezza per l'attrito, cosichè quasi tentoni a principio affidandosi esse all'azione, dopo una assuefazione con prontezza e sicurezza di esito felice vi si recano. Quindi la regolare ripetizione degli atti, ingenerando abitudine, perfeziona le stesse facoltà. 5° La ripetizione frequente degli atti di qualunque sorta tende a renderli vieppiù istintivi e indeliberati. Perciocchè gli atti reiterati, di qualunque sorte sieno, si producono con maggiore facilità, come è stato detto; e però succedonsi più rapidamente di guisa che meno si può su d'essi esercitare l'attenzione e la riflessione, per le quali solamente divengono avvertiti e deliberati più o meno a tenore del valore e forza delle medesime. Indi divengono anche più spediti e sicuri. Poichè all'atto deliberato ci vuole la riflessione della ragione, la quale, occupando tempo, ritarda il compimento dell'atto; siccome l'atto meno deliberato, rivestendo la natura di necessità, renderà por ragione di questa più sicura l'espettazione dell'evento. Così un abile ed esercitato calcolatore darà in un momento il risultato di un'operazione che un imperito stenterà molto tempo a dare, o dando anche darà con diffidenza e incertezza. La perfezione delle facoltà nella ripetizione degli atti per gli abiti acquistata sarà maggiore e più eccellente quanto più gli atti saranno stati prodotti sotto la direzione della volontà, essendochè in tal caso l'abito fu formato secondo le norme della ragione.

85. Or venendo alla divisione degli abiti data sopra, diciamo *avventizi* quelli procedenti dalla ripetizione degli atti non diretti dalla facoltà volitiva libera, ma

dal solo appetito, o dall' impulso di qualche causa estranea necessaria o anche libera; come l' assuefazione di certi viventi a certi climi non naturali, l' assuefazione di certi animali a certi atti ai quali non sono ordinati da natura, l' assuefazione negli uomini ancora a certe azioni, alle quali non si determinarono mai deliberatamente, ma cominciarono e proseguirono ad emettere solo per istinto, o appetito, o affetto, in forza anche dell' energia degli oggetti che sopra loro facevano impressione. Ma questi abiti avventizi sono abiti impropriamente; essendochè alla natura di abito spetta che nella sua formazione abbia influito la volontà, siccome assai chiaro accenna ancora la definizione. Di vero pare assai chiaro ad intendere che la facilità di ripetere certi atti determinati non può acquistarsi, se la volontà non diriga e determini i primi atti che producono tale facilità. Laonde noi diciamo abiti propriamente solo gli *acquisiti*, prodotti per la volontà che influisce e dirigo nell' azione le altre facoltà, o appartengano al conoscere, o appartengano all' operare. Che si diano degli abiti in noi è cosa indubitabile, attestata dalla individua esperienza di ciascuno; come consta dal linguaggio, dalle scienze, dalle arti e mestieri, a cui gli uomini non nacquero istruiti. Sono essi dunque creati dalla volontà, che dirige l' attenzione ove si tratti di conoscenza, dirige l' azione ove si tratti di abito che riguarda l' operare. Così la volontà, presentando alle facoltà conoscitrici degli oggetti determinati ed obbligandole all' esercizio di sè sovra i medesimi, ovvero indirizzandole sovra un oggetto che non le alletta e sottraendole da ciò che le invita a contemplarlo, fa che la cognizione di tali oggetti, nella ripetizione degli atti che la danno e la costituiscono, sia più chiara e precisa, che l' impressione degli oggetti stessi sia più permanente, e più facile ne sia la riproduzione alla presenza delle facoltà intellettive che li conoscono: perchè colla riproduzione ordinata e diretta degli atti intellettivi, e rende agevole ciò che da prima era malagevole; e pone tal nesso tra gli atti stessi, che l' esecuzione di uno chiama dietro di sè la produzione dell' altro. Perciò colla ripetizione volontaria degli atti intellettivi si rende più facile la loro successione; e si acquista la maestria di far con ordine e speditezza ciò che altrimenti sarebbe stato confuso e lento; e si acquista la facilità di produrre atti simili, onde lo spirito si abilita a profittare nell' arte e nella scienza. Infatti la facilità di produrre certi atti intellettivi, che conducano alla cognizione di certe cose, e a penetrare il nesso fra loro, e a scoprire di più dei veri che in quelle e nei loro nessi sono inchinsi; facilità che procede da ripetizione di atti volontari, cioè da abito, dà la scienza, vale a dire l' attitudine a capire, imparare, riprodurre con ordine, e scoprire occulte verità. Siccome dà l' arte, la quale consiste appunto nella facilità di ripetere certi atti ordinati ad un fine che per essi si consegue, procedenti dalle facoltà operatrici illuminate dalle facoltà intellettive dirette dalla volontà. Le arti sono puramente *meccaniche*, se hanno per movente l' utile; si chiamano *umane* o *liberali*, se procedono dal principio del bello; a cui aggiungesi la letteratura o *belle lettere*, che consistono nel connubio degli abiti intellettivi diretti dai principi delle arti liberali. In egual modo la volontà dirigendo l' attenzione sopra certi motivi di azione piuttostochè sopra altri e fissa tenendovela applicata, sottraendola ad altri, fa che la cognizione ripetuta di quel motivo divenga così forte da rendere quasi nulla l' opposta, e quindi che le facoltà operatrici nello esercitarsi s' appiglino sempre all' azione consentanea a quel motivo, contraria al motivo opposto; per cui rende più spedita all' azione la facoltà e facilita l' azione stessa, il che è acquistare un abito. Parimente la volontà, dirigendo le operazioni anche ad onta dei motivi della parte opposta, o resistendo a ciò cui motivi famigliari o la natura spiogerebbero, in vincere le difficoltà opposte colla ripetizione degli atti di una tale specie, giugne a rendere questi più agevoli pronti o sicuri. Così si forma la virtù, che è l' abito di far il bene; e il vizio, che è l' abito di far il male. La virtù è naturale, se nel formar l' abito avrà influito la sola volontà umana; sarà soprannaturale, se vi sarà intervenuto un aiuto superiore alle forze umane.

§ 8 *Della forma della cognizione compiuta cioè del segno e della parola*.

86. La cognizione nostra comincia coll'intuito; in questo stato noi abbiamo cognizioni indeterminate, confuse, informi. Ciò avviene per due ragioni: una, perchè tutto l'intelligibile in fin fine si riduce ad un intelligibilo solo universalissimo, il quale contiene tutte le cose e le cognizioni così legate tra loro, che non si possono intendere se non si guardano, non si comincia, non si seguita ad intenderle e non si riferiscono all'unico concetto in cui sono contenute e in cui si legano insieme. Tal concetto è, come abbiamo più volte espresso, = Dio crea il mondo =, = L'Ente crea l'esistente =, che si riduce ad un idea sola, = Dio creatore =, intesa da Dio perfettamente con un sol atto in tutta la sua estensione; e che noi pure dobbiamo primamente intendere in qualche modo, sendochè nulla sarebbe più intelligibile senza questo vero primo in cui tutte le verità sono contenute. Or la nostra intellezione prima, appunto perchè dell'intelligibile universalissimo e complesso che contiena e comprende in sè ogni intelligibile ed ogni vero e perchè si ebbe senza concorso della riflessione, è oscura, indeterminata, informe. L'altra ragione onde le cognizioni nostre di intuito sono confuse è, perchè le operazioni mentali di loro natura sono vaghe e indefinibili; sì che, eseguendosi a tenore della loro naturale disposizione, impulso ed attitudine senza porvi un ordine, svanisce rapidamente il loro risultato ed impercettibile è la traccia che lasciano. Laonde, a rendere permanente e determinato il termine loro, siccome a rendere per noi utile e propria la cognizione prima intuitiva, duopo è dichiararla e circoscriverla mediante la riflessione. Il che però non si otterrebbe se, 1° il pensiero prodotto dalle operazioni della mente non avesse qualche oggetto corporeo, sto per dire, e mezzo, che sensibilmente lo fermi ed a piacere ce lo lasci considerare: 2° se non vi fossero mezzi ed aiuti a cavar fuori dal concetto universale e confuso, che tutti i concetti, le idee, le cognizioni e le cose comprende, alcun concetto peculiare, e marcarlo per distinguerlo dagli altri, e sopra di lui, così separato, esercitare la forza intellettiva colla riflessione onde intenderlo con precisione il più intimamente che è possibile; se non vi fossero mezzi di segnare nell'oggetto universale dei confini pratici per la cognizione di lui sotto varii aspetti. All'intuito, che si contenta di una cognizione confusa, questi mezzi non sono necessari: e però esso non ha forma alcuna di espressione: ma la riflessione, per lo scopo cui tende naturalmente di precisare le cognizioni, ne ha indispensabilmente bisogno; e però la cognizione compiuta non è conseguibile senza una forma espressiva. I mezzi che marcano i limiti del pensieri non possono essere somministrati da verun elemento intellettuale, se questi sono tra loro legati indissolubilmente e confusi, se confusamente, cotali elementi, tutti in una volta e in un concetto si presentano alla mente. Duopo è dunque ricorrere all'elemento sensibile; sia perchè il senso presenta l'immagine del vero, la quale può essere molteplice, potendo prendere varie sembianze, ma rimanendo sempre uno e medesimo in sè il vero appreso dall'intelletto; sia perchè l'uomo consta di anima e di corpo, e però nelle attuali condizioni non solo deve concorrere alla cognizione l'anima coll'intelligenza, ma anche il senso colla limitazione e circoscrizione della cognizione stessa. Così la cognizione compiuta ha necessariamente un sensibile generale e comune che serve a marcarla, il quale dicesi *segno*, perchè segna all'intelletto che riflette i diversi veri peculiari ed oggetti su cui percorrere lavorando riflessivamente e glieli rende determinati, contornati, circoscritti; anzi, fermando la foga dei pensieri, ordina il filo delle idee dai primi principî alle ultime conseguenze, e in sè in un colpo d'occhio presenta chiaro e riunito il complesso e la successione di tutto il lavoro ideale.

87. Ma come opera ciò il segno? È evidente che il sensibile non sarebbe dimostrativo dell'intelligibile se esso pure non fosse intelligibile e di fatto non fosse inteso. Perciò fra il segno e il segnato duopo è che passi un'intima stretta relazione, vincolo e convenienza, cui la mente nostra ben scorga ed intenda; altrimenti

il segno non servirebbe allo scopo a cui è diretto. Or la relazione in effetto originariamente esiste fra segno e significato, in quanto l'intelligibile, per sè essendo tale, porta seco la forza di rappresentarsi e di formare una specie, una immagine di sè nell'intelligente e da questo farsi intendere e conoscere distintamente sotto una data forma; siccome quest'ultimo per sua natura ha di essere a portata dell'intelligibile e di acquistarne una cognizione circoscritta e determinata: diguisachè nè l'uno nè l'altro si concepiscono se non con rapporti scambievoli, nei quali appunto consiste la entità del segno, forma della cognizione, e dove il segno sensibile è intelligibile. E poichè il segno, qual sensibile ch'egli è, rappresenta per sè qualche cosa corporea e però diversa da quella cui significa come segno dell'intelligibile; indi nei rapporti e dipendenza che ha dal suo significato e nell'intelligibilità peculiare che acquista qual segno dal significato da cui dipende, riceve tale specialità o quasi spiritualizzazione che più non è possibile si confonda colla cosa col, qual sensazione, significava. Così la voce specialmente, che come sensazione avrebbe indicato il vivente, o l'animale, o che so io, nell'articolazione ed inflessione sua, destinata dal creatore e posta in rapporto a segnare i pensieri, rimase così sollevata o quasi allontanata dalla prima sua destinazione, rimase così spiritualizzata, che, senza nè menomamente distrarci verso gli oggetti si quali, come sensazione, ci avrebbe portati naturalmente, per diritto filo e siccome all'intimo suo oggetto necessario ed unico, ci solleva, ci porta e ci significa immediatamente e ci dice l'intelligibile; innalzata in tal modo essa pure ad uno stato superiore al suo primo naturale. Però sono due cose disparatissime, l'intelligibile significato e il segno significante; ma in intima relazione tra loro, che la mente scorge appena loro si adopra intorno. Questa osservazione vale più che per altro per i segni vocali articolati o però pel linguaggio, ma deve applicarsi anche alle altre specie di segni, ai quali quadra eccellentemente. In tal modo, avendo ogni intelligibile dipendenza e rifondendosi nell'intelligibile assoluto, siccome dall'intelligente assoluto dipende ed a lui si riporta ogni intelligente, si pare qualmente la forma dell'intellezione e cognizione deve essere stabilita, determinata e creata, come tutte le altre cose, e posta in intima relazione cogli oggetti intesi. Perciò di fatto il sensibile, forma e segno dell'intelligibile riflesso, in origine fu veramente istituito determinatamente da Dio, specialmente la parola; alle di cui originali radici riportandosi gli uomini hanno poscia potuto per analogie scoperte aggiungere e sostituire varie forme e modificazioni; di guisa che i segni articolati che si hanno adesso, radicalmente sono quelli della istituzione primitiva, e però propriamente o metaforicamente o analogicamente esprimono le cose e i loro pensieri e l'intimo rapporto e convenienza ch'essi segni in effetto hanno cogli intelligibili; ma pure hanno subito delle modificazioni, o però formalmente sono di istituzione umana. Così ci insegna la rivelazione: che il linguaggio, il più atto e perfetto a significare e contornare gli intelligibili fra tutte le specie di segni, fu rivelato; essendochè l'uomo fu creato in stato adulto, in stato di società e di lingua parlata, avendone Adamo fatto uso appena creato: che, nella prima istituzione del linguaggio, intima fu la convenienza fra le cose, gli intelligibili, i pensieri, e i sensibili, i nomi loro, i segni, siccome è chiaro da quanto è scritto nel Genesi (c. 2) « omne quod vocavit Adam » ipsum est nomen ejus »: che Dio stesso chiamò sè col proprio nome *Iehova*, = Ego sum =, dices, = Qui est =, e lo insegnò agli uomini, perchè eglino giammai avrebberlo potuto trovare nè enunciaro appropriatamente; siccome loro insegnò espressamente molte altre voci spieganti i più sublimi misteri e filosofiche recondite dottrine, quali le voci relative ai fatti e teorie della creazione, cui parimente i medesimi mai avrebbero potuto inventare nè precisare.

88. Perlochè, quantunque il segno non sia necessario all'intellezione intuitiva perchè confusa, è però necessario all'intellezione riflessa, come chiara e determinata che è: e perchè questa necessità esiste, il Creatore vi sopperì perciò con creare il segno stesso, special-

mente la parola, con formarlo, determinarlo e dare agli uomini lo facoltà tutte e i mezzi necessari ad usarne in isviluppo dell' intendimento, tanto per utile proprio, quanto per bene altrui. E sebbene il segno sia un sensibile, ciò non ostante, il linguaggio specialmente il più perfetto ed eccellente fra tutti i generi di segni, è talmente purificato e spiritualizzato, ed è posto in tale stretta convenienza con l' intelligibile cui esprime, che non solo non conserva la significazione a cui avrebbe portato per natura sua di sensibile; non solo esprime soltanto l' intelligibile di tutto ciò che ha un rapporto col sensibile, come sarebbero il terzo e secondo membro della formola, *esistente* e *creazione*, ed anche il primo, *Dio*, considerato siccome fonte di ogni esistenza sensibile; non solo non richiama più alla mente del pensatore alcunchè di sensibile da distrarre l'attenzione dal contemplare l' intelligibile; ma questo esprime con precisione, qual è in sè stesso, in quanto con vincolo solamente intelligibile al sensibile si collega; con chiarezza e idealità pura esprime quell' intelligibile, che è puramente intelligibile, cui nulla fra i sensibili fuor del suo segno, linguaggio e parola potrebbe rappresentare. E quindi quantunque l' intelligibile sia prima del segno sensibile e la intellezione semplice in qualche modo per priorità di origine preceda il segno, pure questo segue immediatamente dappresso e quasi si immedesima coll' intelligibile o serve a sviluppare e completare la cognizione.

89. Indi chiaro apparisce il connubio tra l' intelligibile e il suo segno, la parola specialmente; connubio arcano bensì sotto certi aspetti, ma vero, strettissimo, intimo, necessario: sendochè, negli ordini presenti almeno, solo pel segno e parola si pensano e ripensano le idee, e si esprimono e si manifestano e si comunicano i pensieri e le cognizioni, nè senza il segno o parola riesce possibile alcun atto di riflessione; l'interna esperienza provando a ciascuno che niun atto di riflessione si esercita o si compie senza vestire il proprio pensiero di qualche forma, con qualche segno rappresentarlo, per distinguerlo poscia al bisogno e riconoscerlo. Il segno e la parola non è formata dall' uomo, ma la riceve esso dal Creatore nell' atto della creazione, allorquando cioè, essendo attuato alla cognizione per la presenza dell' intelligibile che gli si mostra, riceve la rivelazione della forma per ripensare l' intelligibile stesso: forma che dall' uomo medesimo costituito in società è conservata più o meno perfetta e chiara nei comuni linguaggi, i quali scaturiscono e comunicano egualmente ed hanno la stessa origine nel linguaggio primitivo, che a tutti gli originati da lui egualmente somministrò l' essenziale sostantivo verbo *essere* sostanzialmente significativo dell' attualità dell' essenza, del reale, del vero, dell' autonomia dell' Ente, prima idea, prima cognizione in cui sono contenute, onde scaturiscono tutte le altre, alla significazione delle quali detto verbo nella somma sua estensione e fecondità somministra gli elementi più necessari. Di vero il nostro pensiero non si aggira soltanto intorno all' Ente, ma anche intorno ad una moltitudine svariatissima di cose e di concetti, per ripensare i quali abbiam bisogno di altrettanti segni propri e relativi. Or poichè codesti pensieri e cose innanzi tutto partecipano alla realtà, quindi nell' espressione e significazione la forma loro ha primo elemento dal segno essenziale significante la realtà. E sebbene, nella moltitudine svariatissima delle cose e dei concetti da esprimere non avendosi sempre segni e vocaboli propri e precisi, abbiano gli uomini dovuto ricorrere alle analogie, alle metafore e figure per crescere così ed arricchire la lingua; pure rimane sempre che il verbo sostantivo *essere* a tai termini figurati ha somministrati degli elementi, come ai propri, per significare la realtà di ciò che anche figuratamente si esprime, in quel modo che l' Ente ha somministrato la realtà a tutte le cose. Così tutti i linguaggi in fine si riducono ad unità, siccome in certo modo anche i vocaboli; così vocaboli umani senza senso e significato propriamente non esistono, ed il linguaggio umano, di cui sono depositari la ragione e il senso comune, non cangia mai sostanzialmente.

90. Lo esposto fin qui ci fa conoscere che segno = è ciò che oltre alla cognizione di sè ci indirizza alla cognizione di

qualch' altra cosa =: che esso è di due sorte, cioè *naturale*, perchè ha una attitudine naturale a rappresentare l'intelligibile da cui dipende, come l'individuo riguardo alla specie; e *arbitrario*, perchè dalla volontà dell'intelligente viene ordinato a rappresentare l'intelligibile; sebbene anche questo non possa darsi senza una qualche analogia e però senza un qualche rapporto, che nella natura della cosa si rifonda; tali sono i segni alfabetici: che esso in quanto è ordinato a significare gli intelligibili è di tre altre specie, gesto cioè, vocaboli e scrittura, che immediatamente o solo quasi mediatamente esprimono gli intelligibili: che fra tutte le specie di segni, la parola è la più atta e perfetta a segnare ogni sorta di intelligibile: che questa fu creata insieme con tutte le altre cose in rapporto strettissimo coll'intelligibile, cui significa, e che fu all'uomo rivelata nella rivelazione prima dell'Idea, dell'intelligibile, come forma sua: che in conseguenza, pensare e riflettere, compiere gli atti suoi intellettivi l'uomo non potrebbe negli ordini presenti senza di lei, se essa dal Creatore è stabilita qual forma dell'intelligibile nella cognizione compiuta. Altrove verrà a ridirsi qualche cosa del segno.

§. 9 *Idee*, *loro origine*, *teoria della cognizione*.

91. Le facoltà dell'uomo, poste in esercizio nelle condizioni opportune, producono la cognizione delle cose, la quale consiste nell'apprendimento ideale loro e dei loro rapporti. *Idea* è parola greca e significa imagine, figura, rappresentazione; sì che, in questo senso, *idea* è la rappresentazione di qualche cosa. Quanto alla sua natura vi è stato alcuno che ha preteso definirla: ma poichè l'idea non è altro che un semplicissimo atto spirituale, onde l'intelligente è in rapporto coll'intelligibile, però propriamente non si può definire, ma solamente dichiarare qual significato intendesi dare a tal vocabolo; e chi ha tentato definirla o non si è fatto intendere o ha detto qualche sproposito, o l'ha detta un'imagine di qualche cosa nel senso etimologico, in conclusione null'altro dicendo se non che l'idea è l'idea. Indi a spiegare il senso della voce *idea*, alcuni hanno adottato il significato più rigoroso, dicendola l'oggetto immediato continuo primario assoluto dell'intelligenza e cognizione razionale, in quanto si rappresenta alla nostra mente ed è in rapporto col nostro conoscimento. In questo senso, *idea* si converte con intelligibile, e precisamente coll'intelligibile assoluto, coll'Ente, col Vero assoluto, nè si distinguono questi tra loro che estrinsecamente, se non in riguardo cioè alle facoltà cui si riferiscono. Così, idea ha un significato totalmente oggettivo ed assoluto. Altri hanno adoperata la voce *idea* in un senso del tutto soggettivo; per lei significando, non l'oggetto nè il termine del pensiero, ma il pensiero stesso, l'atto onde l'intelligenza afferra, apprende, intuisce, contempla l'oggetto intelligibile che le si presenta. Altri hanno proposto l'idea siccome una imagine spirituale dell'oggetto qualunque, diversa dall'oggetto stesso che rappresenta e dalla mente che l'intuisce, intermediaria fra l'uno e l'altra; la quale serve appunto a rappresentare l'oggetto alla mente nelle occasioni opportune. Altri finalmente, quasi conciliando questi sensi diversi, hanno detto *idea* il rapporto dell'intelligibile coll'intelligente in quanto quello si rappresenta a questo, e questo apprende quello nella sua quiddità; la visione mentale, l'apprendimento, la contemplazione, che l'intelligente ha dell'intelligibile, il quale gli si rappresenta nelle condizioni opportune. La qual ultima nozione dell'idea sembra la più precisa, così che, accettare esclusivamente alcuna delle tre anzidette, può indurre in qualche errore od almeno in qualche improprietà di espressione.

92. Infatti l'intelletto è la facoltà del vero, cui esso apprende nell'entità, sostanza, quiddità delle cose e relazioni loro. Or l'idea, presa con maggior precisione in quel significato più ovvio, naturale, e universale che le dà e le prescrive il comun linguaggio e il senso comune, è siccome la forma, la quale rappresenta e comprende ed esprime cotesta quiddità, siccome appresa dalla mente; è siccome il fondo, il nucleo, il punto di convergenza e di unione tra l'intelligibile e l'intelligente, che di ambedue il

rapporto, come l'azione scambievole, esprimono identicamente in un atto solo. Perciò, sebbene l'oggetto della cognizione, e specialmente l'assoluto, sia in certo modo idea, siccome intelligibile, fondamento dell'idea nella sua quiddità conoscibile; ciò non ostante nella forma non è idea finchè di fatto non sia conosciuto, finchè non sia diventato la cognizione per qualche intelligente: se l'idea anche a tenore della greca origine ed etimologia implica e richiama alla mente luce, espressione, cognizione. Così nemmeno può dirsi con proprietà che idea sia l'atto della mente, il pensiero che essa fa nell'intendere, nudamente considerato: se l'atto non può percepirsi indipendentemente da un oggetto intorno a cui si eserciti o cui però comprenda: se gli atti nostri sono transeunti, le idee d'altronde sono siccome permanenti. Molto meno poi le idee sono l'immagine, la figura, la rappresentazione delle cose, distinte dalle stesse cose rappresentate e dalla mente a cui si presentano, oggetti quasi indipendenti, intermediari fra l'oggetto rappresentato e la mente conoscente, a cui presentano in sè l'oggetto della cognizione nelle occasioni opportune. Poichè, con questa teoria si vengono a distruggere le più sane dottrine riguardanti le idee e la loro natura, ad indurre contraddizioni negli stessi pensieri, e ad ammettere e consacrare l'idealismo, lo scetticismo, il nullismo, i quali da lei conseguiterebbero necessariamente. Di vero, se l'idea non fosse l'oggetto stesso reale e intelligibile, il quale nella sua intelligibilità e realtà si presentasse al soggetto pensante, ed insieme questo non fosse il quale quello immediatamente intuisse ed intendesse nella sua quidditativa intelligibilità, ma piuttosto fosse una rappresentanza, una figura od un'immagine dell'intelligibile oggetto, come si potrebbe essere certi della realtà di questo; che l'immagine il rappresentasse fedelmente, e che però nell'intendere da noi veramente s'intendesse quell'oggetto? Laonde per dire l'idea, e dire tutto di lei nè più nè meno, deve dirsi essere la presenza dell'intelligibile allo spirito e la visione mentale-intellettiva, l'apprendimento immediato ch'esso ne ha, combinando insieme i due estremi della medesima, oggetto e soggetto, che in lei necessariamente si legano e si combaciano, non che l'azione reciproca dell'uno sull'altro e il risultato che ne emerge. In codesto modo la nozione di idea consuona meglio al senso che comunemente le si dà ed all'uso che se ne fa.

93. Così rimane appianata naturalmente anche la questione sull'origine delle idee e, sto per dire, tutti i sistemi diversi su questo punto trovano luogo e soluzione, e quasi si conciliano insieme nella nostra teoria. Le idee infatti formalmente considerate non sono propriamente create da Dio in noi. Poichè Dio o l'Ente è intelligibile in sè e crea l'intelligibile, siccome è intelligente e crea la intelligenza, dai rapporti delle quali due cose, intelligibile e intelligenza, emergono le idee; ma così formate non le communica all'intelligenza creata, a cui in tal caso diverrebbero quasi inutili le facoltà riflessive. Laonde se, allorquando si tratta e si chiede delle idee innate, si vuol significare che l'Ente, intelligibile e intelligente assoluto, in cui e da cui ogni intelligibile ed ogni intelligente procede, nell'atto che crea la intelligenza finita l'attua alla intellezione manifestandosele qual primo, necessario, fontale intelligibile, ed in sè manifestandole in germe, e presentandole in confuso tutti gli intelligibili; così che fin dal primo atto intellettuale la intelligenza finita ha un apprendimento confuso e generico d'ogni intelligibile, un germe d'ogni intellezione, una intellezione iniziale d'ogni cosa, la proposizione ha valore e può, anzi deve ammettersi che esistano idee innate: se poi si vuole significare che Dio alla mente umana comunichi bell'e formate certe nozioni, la dottrina è erronea e inammissibile. In secondo luogo le idee siccome tali non sono date dagli oggetti. Poichè gli oggetti sono bensì, in quanto intelligibili, il fondamento delle idee; ma alla formazione loro è necessaria la intellezione, la quale si ha dal soggetto pensante. Però gli oggetti sono oggetti, ma, come tali, non sono ancora idea formale, nè la possono comunicare. In terzo luogo le idee non possono dirsi propriamente l'atto dello spirito. Poichè l'idea, in ultimo, è l'apprendimento vero, reale, immediato di qual-

che cosa; l'atto nudo dello spirito d'altronde, che senza un oggetto intorno a cui s'aggiri è impossibile, non è ancora quella cosa appresa immediatamente. Così le idee non si possono dire formate assolutamente nemmeno dallo spirito. Come adunque sono originate le idee? Dalla presenza dell'oggetto intelligibile al soggetto intelligente, dal rapporto e proporzione fra questi due, dall'azione del primo sul secondo e dalla reazione del secondo sul primo. Quando sono formate? Appena che oggetto e soggetto esistano e che, posti in relazione, l'azione e la reazione scambievole si effettuino.

94. Questo poi è il modo e l'ordine onde la conoscenza e però le idee si operano in noi. Esiste l'Ente, eterno, assoluto, intelligibile e intelligente necessario, che in un sol atto intende infinitamente ogni intelligibile, ogni intelligenza, e da cui ogni intelligibilità ed ogni intelligente procede. Esso crea gli oggetti, e li fa intelligibili col conferir loro la realità nella creazione stessa, mentre ad alcuni dei medesimi conferisce ancora limitata intelligenza. Egli attua gli intelligenti creati all'intellezione col presentarsi loro all'atto della loro creazione e risplendere loro le faccia e communicare loro un raggio della sua luce, nel quale veggono necessariamente e la luce stessa, e il principio onde procede, non che le cose, sebbene confusamente, cui esso contiene in sè. In tal maniera l'intelligenza finita ha di tutto una prima nozione confusa, la quale va allargandosi vieppiù, sceverandosi, distinguendosi e circoscrivendosi, quanto il tempo, le circostanze, la presenza degli oggetti al soggetto e le operazioni intellettivo-riflessive di questo si continuano, si replicano, si moltiplicano; allora finalmente distintamente si veggono i rapporti, i legami, le dipendenze, che prima esistevano, ma non si distinguevano. Però si intende l'Ente e i suoi attributi, le sue azioni e i prodotti delle medesime, non che i rapporti fra tutte queste cose per altrettante cognizioni o idee distinte, nelle quali immediatamente e direttamente si intende la realità delle cose, che sono intelligibili appunto perchè reali e sono reali perchè intelligibili, essendo identiche e inseparabili tra loro la realtà e la intelligibilità. Nell'Ente sono e si pensano tali proprietà che non si scoprono nelle altre cose, le quali pur pensiamo; anzi in loro troviamo lo essenzialmente diverso dall'Ente. Nell'Ente tutto è assoluto e identico, nelle cose create tutto è relativo, diverso e molteplice; e le relazioni fra l'assoluto e il relativo partecipano dei due estremi. Nello stato intuitivo il primo oggetto ad essere pensato necessariamente è l'Ente, poi sono pensati gli esistenti: nello stato riflessivo in qualunque ipotesi, e perchè l'esistente non può pensarsi senza inchiudere nel suo pensiero la nozione di Ente, almeno per priorità di orgine è ancora l'Ente. Dietro il pensiero di lui, che attua la nostra intelligenza e in sè ci mostra i principi, i tipi, le ragioni di tutte le cose, ci sono possibili i pensieri delle medesime. E sotto quest'aspetto l'origine delle idee deve ripetersi dall'Ente. L'Ente è identico ed uno dimodochè la molteplicità non che essere, riguardo a lei non è nemmeno possibile. Così egli come uno si presenta al nostro pensiero: ma poichè la nostra mente, come finita e limitata, non può in un atto solo e con un solo pensiero comprendere la grandezza della realità dell'Ente e degli infiniti attributi e perfezioni, che in lui sono la medesima cosa con lui e fra loro senza distinzione o differenza alcuna; indi è obbligata dalla sua limitazione a concepire ciascuna perfezione con atti distinti per intenderne qualche cosa; e però, sebbene indivise e inseparabili tra loro, ad intenderle come distinte riguardo a sè stessa: le quali poichè sono dell'Ente assoluto, perciò acquistano le qualifiche di quello di cui sono perfezioni, cioè di assolute; sì che nell'apprendimento che di loro ha la mente finita, diventando idee, sono idee assolute. Or Ente è la realità ed inchiude tutte le perfezioni che, come realità sostanziale assoluta, necessariamente l'accompagnano: gli attributi poi, quantunque siano anch'essi la realità, pure la sono in quanto s'identificano con e in Ente, ondo si intendono esprimere la realità assoluta quasi con una modificazione. Perciò quantunque tra Ente e gli attributi suoi vi sia identità assoluta, pure, per priorità di origine secondo la espressio-

ne degli scolastici, prima à l'Ente, poi le sue perfezioni e gli attributi; si che Ente gode di un certo primato sui suoi attributi. In egual modo, trattandosi delle idee che abbiamo della realità assoluta, siccome gli oggetti loro hanno un ordine, una relazione e una specie di dipendenza, così esse fra loro sono ordinate: e come Ente è, e per sè contiene immediatamente tutta la realità e gli attributi senza dipendenza da loro, mentre gli attributi non sono la realità se non identificati con e nell'Ente; così, nell'espressione intellettiva ed idea, Ente dice tutta la realità immediatamente e si pensa senza pensare individualmente agli attributi, cui però esso contiene e, col-l'esprimere la sua sostanzialità, esprime; gli attributi al contrario, perchè non dicono se non la realità dell'Ente, però per sè pensare non si possono indipendentemente e se non si riferiscono a lui. Poichè tutto ciò che essenzialmente pertiene all'Ente si appresenta all'intelligenza nostro quale una sintesi primitiva, ove la intelligenza stessa concepisce l'Ente come autonomo ed uno, e perchè la sostanza assoluta, lo concepisce come perfettissimo e complessivamente fornito dei suoi attributi infiniti; concepisce poi codesti attributi come indivisi e inseparabili, ma pure distinti fra sè e dal-l'Ente: di guisa che, sebbene non possa pensar l'Ente se non come perfettissimo e però complessivamente possedente tutti i suoi infiniti attributi, pure può pensarlo senza pensare individualmente agli attributi; mentre è impossibile che pensi gli attributi individualmente senza riferirli e però senza ripensar l'Ente. Laonde apparisce chiaramente che, fra le idee assolute, l'idea di Ente non ha dipendenza da alcun'altra; che tutte le altre dipendono dall'idee dell'Ente; che però questa sulla altre possiede una primazia non di tempo ma di ordine, come quelle hanno da questa una dipendenza logica e di pensiero non reale e cronologica; e finalmente che tutte in quella di Ente, quasi in centro comune, si riuniscono e si identificano, siccome gli attributi si identificano nell'Ente, coll'Ente.

95. Tutte le altre cose fuor dell'Ente sono dall'Ente per creazione, però sono varie, molteplici, diverse, contingenti, relative: e quindi in quella guise che partecipano alla realità, partecipano all'intelligibilità, essendo queste inseparabili tra loro; sì che come la realità à limitata, così finita e relativa è la intelligibilità. Senza l'Ente esse non sarebbero, quindi senza l'Ente nemmeno potrebbero essere pensate. Laonde si presentano alla mente dell'uomo e le si manifestano, non nella loro essenza in quanto cioè sono forme necessarie e immutabili, tipi e pensieri della mente eterna dell'Ente, che così sarebbero idee assolute; ma nella loro forma speciale, in quanto sono individui, copie, rappresentanti esterni, esemplati delle forme necessarie, cioè nella propria loro natura di finite; diguisachè la mente stessa dell'uomo le pensa nello stato loro proprio di finite e relative, di dipendenza dall'Ente necessario, e però di intelligibilità, come di realità, partecipata, relativa, dipendente dall'intelligibile assoluto; il quale intelligibile le rese coll'irraggiar in loro uno splendore dell'infinita sua luce, così che pensate dall'intelligenza umana formano e costituiscono le idee relative. Or poichè realità e intelligibilità, cioè idealità, si combaciano e s'identificano, e il medesimo è il principio e la ragione dell'una che dell'altra, la realità delle nature contingenti procedendo dall'Ente per creazione, l'intelligibilità e l'idealità delle medesime di necessità dovrà procedere dall'idealità dell'Ente per creazione: e non potendosi concepire l'esistente senza l'intuito dell'atto creativo, nemmeno l'idealità di lui potrà pensarsi indipendentemente dall'idea dell'Ente da cui procede. Perlochè come le idee assolute si agglomerano in certo modo e sono dall'idea di Ente per semplice ordine di ragione, le idee relative procedono dalla medesima per vera creazione.

96. Il fatto della creazione poi, riguardato nel suo termine estrinseco, ha un'espressione generica e universale, quella cioè di *esistenza*, nella quale, quantunque niuna individualmente si esprima, vengono comprese e indicate genericamente tutte le realità contingenti nel loro modo di essere: diguisachè, esprimendo essa in universale il modo di essere di tutte le realità contingenti, queste in certo modo si riuniscono, si

agglomerano e partecipano di lei, e però l'idea di esistenza è siccome un elemento comune, a cui partecipano, cui inchiudono tutte le idee relative. Perciò pensare esistenza si potrà senza riferirsi ad alcuna idea individua, con pensare esistenza si penserà ogni contingente, ma non individualmente sibbene genericamente; niun contingente per altro, niuna idea individua e relativa potrà pensarsi senza riferirla e senza pensare con lei l'idea di esistenza. E così emerge chiaro che, nell'ordine delle idee relative, l'idea di esistenza ha sulle medesime quella supremazia che l'idea di Ente ha sulle idee assolute; e che le idee relative logicamente, non realmente, dipendono e si agglomerano in quella di esistenza. In tal guisa, essendo due gli ordini della realità, due rispondenti sono gli ordini delle idee più che altro oggettivamente considerate, le assolute cioè e le relative e contingenti; le quali hanno quell'ordine, relazione e dipendenza tra loro, che abbiamo esposto sin qui: onde può rilevarsi qual sia il modo e l'ordine e la entità della loro origine, combinato ciò che abbiamo detto qui in ultimo, con ciò che abbiamo esposto quasi a principio del paragrafo. Delle altre diverse specie di idee di cui parlano i filosofi tratteremo in logica. Onde resta che qui diamo un cenno sulla teoria della cognizione, che è questa.

97. L'Ente assoluto è necessariamente ed è il principio, causa e ragione d'ogni altro essere. Egli ha in sè i tipi di tutte le cose; e perchè questi, che non si distinguono dalla sua mente, intelligenza e sostanza, non hanno limitazione alcuna; però sono universali e generici. L'Ente, per l'atto onnipotente della sua volontà, individualizza fuori di sè codesti tipi senza privarsene, senza distaccarli da sè, senza torre loro nulla di quello che hanno essendo in lui, ma soltanto facendo che esternamente a sè esistano i circoscritti rappresentanti ed esemplati dei tipi medesimi; onde si ha la creazione reale degli esseri reali fuor di Dio, degli esseri finiti. Quali rappresentanti dei tipi divini tutti i creati seco portano intelligibilità: ad alcuni di questi poi appena creati l'Ente splende innanzi colla sua luce, e comunicando loro un raggio della medesima, cui essi riflettono, mentre li fa intelligibili, nella loro natura di immateriali li costituisce intelligenti e li attua alla cognizione. Indi l'uomo, creato contemporaneamente nell'anima e nel corpo, appena creato ha primamente l'azione della più nobile fra le sostanze che lo compongono, cioè l'anima; azione che consiste nell'intuito universale, generalissimo della realità, del vero; nell'apprendimento iniziale, generico, confuso, degli oggetti d'ogni cognizione. Il quale necessariamente prima di tutte inchiude la luce onde l'uomo è atteato all'intendimento, e l'Essere onde essa diparte, poi inchiude il rimanente del vero con tutte le cognizioni che vi si riportano, insieme con lui inizialmente apprese in quell'atto. Essendo l'anima, nell'atto stesso che creata, unita al corpo e vivificandolo, dopo l'intuito esplica immediatamente l'atto primo dell'altra potenza sua naturale, la sensività, col sentimento fondamentale, pel quale si ha la prima iniziale generica apprensione del sensibile. Indi appena attuato questo, essendo pronti sempre i mezzi e le occasioni opportune, si svolge l'istinto, e dietro lui le sensazioni, a principio incerte e confusissime, poscia a poco a poco più distinte e separate in conseguenza di una debolissima attenzione spontanea e necessaria, che lo spirito presta a quanto avviene in lui, eccitata dalla ripetizione di atti medesimi o simili, dalla varietà e quindi dalla maggiore o minor forza dei diversi atti intellettivi o sensitivi che si operano in lui, o dalla tendenza naturale dell'uomo, che, essendo intelligente, è per natura portato a sviluppare e preparare l'intellezione dichiarata, precisa e concreta appena che forti stimoli ve lo eccitino; a guisa appunto di un seme che si schiude e cresce in pianta appena che sia posto nelle condizioni necessarie a schiudersi. Intanto l'intuito, come condizione primaria e principio radicale dello sviluppo dell'intendimento, è sempre presente allo spirito co' suoi oggetti in confuso, che sono, come abbiamo più volte dimostrato, Ente, creazione esistente, è il concetto = Dio crea il mondo = ove sono contenuti in germe i principi e le ragioni di tutte le verità: siccome è per-

nascente il sentimento fondamentale, quale radice onde sono possibili e dimanano le sensazioni e gli istinti. Procedendo l'uomo nella vita si sviluppa alle occasioni opportune una qualche leggera attenzione e debole riflessione spontanea sopra alcuni greppi più complessi ed oggetti di cognizione, onde si sveigono, si separano alquanto e cominciano ad acquistare determinazione e concretezza; sebbene, quantunque già così divisi, siano ancora assaissimo complessi e confusi ed abbiano molti lati non ancor conosciuti, perchè l'attenzione procedeva quasi istintivamente. A quelle, cresciuti gli stimoli e le occasioni, tien dietro la riflessione volontaria e ripetuta che, mediante l'attenzione e l'analisi, prima scevra un oggetto da un altro, uoa qualità da un'altra, un concetto da un altro, e così ne acquista una cognizione esplicita, determinata e propria; poi, mediante la comparazione, l'associazione, la immaginazione e la sintesi, ne cerca e ne scopre i rapporti, così in certo modo aumenta per la cognizione col giudizio, raziocinio e deduzione; e in fine per mezzo di tutte queste operazioni costituisce la scienza, cognizione compiuta delle cose. Ove dopo è considerare che, nell'ordine reale ed ontologico, essendovi uno strettissimo nesso fra le cose, che si esprime così = l'Ente, l'Essere assoluto crea l'esistente, essere contingente =, così tal nesso esiste nell'ordine logico; di guisa chè gli esistenti, essia il mondo, non si possono pensare senza la creazione, nè questa senza l'Essere assoluto; perchè appunto quelli esistono in forza di una libera creazione dell'Ente, nè diversamente potrebbero essere. Intanto però, sebbene queste nesse strettissime esista anche nell'ordine logico e ideale, e veramente ogni esistente inchieda nel suo concetto creazione ed Ente, di tal maniera che, come non potrebbe essere, così non potrebbe pensarsi senza pensare creazione ed Ente; non ostante queste nozioni, sebbene inchiuse necessariamente nella nozione di esistente, sono oscure e confuse insieme nei primi atti intellettuali, (ai quali non si può tornare per atto di memoria essendosi eseguiti senza riflessione, e solo vi si va sopra per deduzione di ciò che dovè essere allora) così che spetta alla riflessione scevrarle, e riconosciuto l'ordine in cui sono realmente, sapere e conoscerne anche la distribuzione nell'ordine logico, onde si acquisterà poi tal potenza, attitudine e fortezza, da procedere nella via razionale e intellettiva con passo franco, sicuro e infallibile allo svolgimento della scienza. Si che se l'uomo, giunto alle stato di riflessione volontaria e rientrando coll'esame nel primo fatto intellettivo, procurerà di scorgerne a cômo tutta l'ampiezza e i termini, vi scoprirà senz'altro l'Ente coi suoi attributi assoluti, indi i tipi delle cose e perciò i possibili, l'attuazione loro generica cioè la creazione, e gli esistenti stessi, pure nel generico, direi così, astratto loro concetto; vedrà le qualità, le attinenze, i rapporti dei tre termini, Ente, creazione, esistente. Se, subordinatamente all'intelto e al sentimento fondamentale all'intuito esso pure subordinato, si recherà au ciò che presenta la sensività, avrà la cognizione delle cose create e concrete e di molte delle loro attinenze, proprietà e norme, che le regolano. Se finalmente dalle cose create, per le facoltà subordinate alla riflessione, innalzandosi alla considerazione dei modi e delle proprietà, o delle sostanze pensate come tali isolatamente, e da quelle passando ai paragoni e alle sintesi, côrrà nel suo concetto la quiddità, trascurate le altre considerazioni che su d'esse cose create potrebbero farsi, e riportando esse quiddità ai tipi e possibili già prima scoperti per la riflessione sull'intuito, le troverà identiche tanto colle cose di cui sono quiddità quante coi tipi e possibili, avrà allora le idee astratte e gli astratti universali: dai quali, avanzandosi ancora a trovare i diversi rapporti loro, scoprirà e fermerà gli assiemi, onde potrà con sicurezza procedere all'ordinamento della scienza. Queste l'ordine di svolgimento ed attuazione, la teoria questa della cognizione.

SEZIONE QUARTA

LOGICA

1. *Logica* è voce greca che esprime *ragione*, perchè dirige la ragione al vero;

discorso, perchè ve la dirige per mezzo del discorso o raziocinio; *idea* o *parola*, poichè ogni idea ha la parola corrispondente, siccome necessariamente ogni parola esprime un' idea. Essa che da Cicerone vien detta — la massima di tutte le arti —, e da S. Agostino — la disciplina delle discipline —, può definirsi rettamente = la scienza ed arte che dirige la mente nella ricerca e nella cognizione del vero =.

Suolsi qui muovere questione se la logica si debba chiamare scienza veramente o piuttosto arte: mentre da alcuni si vuole propriamente scienza, da altri arte solamente. Ma egli è chiaro a chi ne intende bene l' etimologia e a chi mira lo scopo a cui tende, che essa è scienza insieme ed arte. Ella è scienza in quanto ha scopo di darci la nozione del vero e di ciò che a lui appartiene: ella è arte, perchè guida, per la ripetizione di certi atti e norma di certe regole, lo spirito umano al ritrovamento del vero nelle cognizioni sue, e a dimostrarlo altrui. = *Scienza* infatti dicesi ogni concatenazione di raziocini conducenti alla conoscenza distinta di un oggetto qualunque =: ed *arte* è = la facilità di praticare certi mezzi ed eseguire certe operazioni volontarie per uno scopo determinato, per ottenere un dato fine =. In ogni modo la logica, o si consideri qual scienza respettivamente al suo oggetto, o si consideri qual arte in ordine al suo fine, ha sempre riguardo e versa unicamente sul vero, suo oggetto adequato, suo ultimo fine. Poichè, come scienza tende a conoscere il vero, come arte a conseguirlo e dimostrarlo altrui, siccome è stato detto.

L' uomo tende per natura al vero, siccome al bene. Quindi avviene, che l' intelletto suo si sviluppi riguardo a qualche conoscenza più facile del vero stesso anche senza arte e senza studio. Infatti, vediamo molti quasi lasciati a sè stessi, non istruiti da maestro alcuno, nè diretti da alcun principio scientifico, pervenire alla cognizione, anche assai dichiarata e precisa, di molte cose, e comporre retti giudizi e raziocini, onde dalla conoscenza di quello procedere al conoscimento di altre. Che fa questo è il naturale lume di ragione, insito in tutti gli uomini, il quale, dietro il primitivo intuito dell' Idea, dell' Ente, in qualche modo si sviluppa intorno alla cognizione di esso fino a un certo punto; e però si chiama *logica naturale* ed ancora *buon senso*. Ma le molte volte cotesta ragione, per quanto sviluppata naturalmente anche coll' aiuto del linguaggio, non può pervenire al vero per via sicura nè dimostrarlo altrui convenientemente, se non è diretta da opportuni precetti, se non è aiutata ed appoggiata ad inconcussi principi. E chi in ciò la dirige e la conduce è la logica propriamente detta, cui, a distinguerla dal semplice uso della ragione o logica naturale, chiamiamo *artificiale* o *riflessiva*; perchè ci indirizza al conseguimento del vero per la via di artifizio, di principi certi, di precetti, di riflessione. Chi primo formò della logica una scienza e parte peculiare distinta della filosofia par fosse Zenone di Elea della scuola di Senofane discepolo di Pitagora, diverso da Zenone di Cizio fondatore della scuola Stoica. Della logica riflessiva veniamo noi ad esporre le dottrine, trattando in prima del vero in generale, indi dell' esposizione del vero, ed in ultimo del metodo e dimostrazione del vero.

§. 1. *Del vero in generale e sua divisione.*

2. Due ordini sono in natura: il reale cioè od oggettivo; l' ideale ossia soggettivo, tra loro armonicamente corrispondenti. Uno comprende le cose che sono od esistono; l' altro le cose rappresentate al pensiero in quanto sono od esistono. Ambedue hanno ancora duplice rispetto. Uno è quello dell' Essere e del conoscere l' Essere per se, l' Essere necessario, l' Ente: l' altro è quello dell' essere e del conoscere l' essere da altrui, l' essere per comunicazione, l' esistente.

Tutti codesti ordini si appropriano genericamente il nome di Vero e di Verità. Chè *vero* o verità genericamente chiamasi = il rapporto che una cosa ha con un' altra =. Ora tal rapporto può essere; o dell' oggetto a se stesso; o del medesimo ad altra cosa non lui, p. e., all' intelligenza; o dell' oggetto e del pen-

siero al parlare. Quindi avviene che queste due voci *vero verità* hanno uo molteplice significato tanto presso il volgo, quanto presso i filosofi. Alcuna volta indicano l'oggetto diretto della intelligenza, alcun'altra la cognizione che se ne ha. Alcuna volta significano l'oggetto primario della cognizione e corrispondono ad Ente, ad Intelligibile assoluto e necessario, cosichè Vero, Verità, Dio, sono sinonimi; talvolta indicano tanto l'Intelligibile assoluto, quanto l'intelligibile per partecipazione, il quale, in quanto esiste ed è tale qual è, anch'esso è vero e verità, partecipando dell'assoluta; tal fiate finalmente Vero vien detto il concreto, Verità esprime l'astratto. Qualunque per altro sia il significato che loro si dia, è cosa certa, che universalmente convengono in esprimere una qualche realità, in quanto è od è appresa dall'intelligenza. Onde vero e verità esprime un oggetto qualunque che può conoscersi, la realità o l'essere lo quanto è ordinato all'intelligenza, l'intelligibile.

3. Al vero si oppone il falso o falsità, che può prendere, data la opposizione, le medesime determinazioni molteplici del vero. Onde il falso, in opposizione a ciò che è (il Vero), è ciò che non è, ed esprime il niente; e falsità è attribuire l'essere a ciò che non è, o dare all'essere ciò che non ha, e torgli ciò che ha. Per esempio, è vero che Dio è, ed è verità allorchè concepisco ch'Egli è, ed allorquando dico che è. Per converso è falso che un mondo perfettissimo sia; è falsità l'asserzione ch'io pronunzio che cotesto mondo perfettissimo è infinito; ed è falso, è falsità, allorchè dico che il mondo attuale non è mutabile.

4. Il vero, considerato dal lato dell'oggetto reale intelligibile e però come oggettivo, si potrebbe definire = l'essere come accessibile alla conoscenza =, o = l'essere in quanto può conoscersi e si conosce per quello che è =. Il medesimo, considerato dal lato della cognizione e quindi in quanto soggettivo, si potrebbe definire = l'apprendimento dell'essere =, o = la conoscenza che scopra quello che è in quanto è =. Il primo potrebbe chiamarsi ancora *vero di essere*: che è duplice siccome l'essere stesso, cioè vero di Essere per necessità di natura, vero di essere per partecipazione; i quali si riducono ai detti sopra vero di essere primario, vero di essere secondario, e vero concreto. Il secondo si potrebbe denominare ancora *vero di conoscere*, duplice esso pure siccome l'oggetto suo, e che comprende i detti poco avanti vero di conoscere l'Essere per sè, vero di conoscere l'essere per partecipazione, e verità in astratto.

5. Il vero, qualunque sia, per natura sua importa la realità. Poichè il vero è il rapporto di una cosa ad un'altra: ora se non vi fossero le cose, neppure sarebbevi il rapporto fra loro, che costituisce formalmente il vero. Onde di fatto esso importa necessariamente e la realità e il rapporto della cosa reale con qualch'altra cosa, specialmente con la mente che l'intenda. Consegue da questa dottrina che, se il vero importa realità e rapporto specialmente colla mente che deve intenderla ed affermarla, il falso, che è — ciò che non è —, non potrà mai essere percepito. E quindi se il vero, a tenore della profonda dottrina dell'Angelico, si converte coll'essere, il falso si converte col non essere cioè col *nulla*. Che se pure si dice che una cosa è falsa, è un oggetto falso, una falsità, falsa è una cognizione; ciò devesi intendere in quanto, ciò che non è, ci si presenta colle forme dell'essere; che la cognizione nostra pone il non essere nel luogo dell'essere, attribuendogliene le note; che lo spirito pensa il nulla colle forme dell'essere e il falso ci si presenta colle vesti del vero, che poscia si riconosce per riflessione non essere mica in rapporto: non devesi intendere mai lo quanto o il nulla sia, o la mente lo percepisca. Il vero è, e si apprende per sè ed immediatamente dalla mente, non dal senso; onde il vero, siccome l'intelligibile, è l'oggetto immediato della cognizione. Il falso si apprende per mezzo e colle sembianze del vero, che la riflessione manifesta in non rapporto.

6. Dio, abbiamo detto altrove, è da sè, è per necessità di natura, è intelligente necessariamente, è necessariamente intelligibile, e però l'intelligente, l'intelligibile assoluto. Egli intende, e primamente di necessità intende eternamente sè stesso e tutto ciò che ha in sè stes-

so; poscia ciò che è da lui. Le creature esistono, ma da Dio; sono intelligibili e alcune intelligenti, ma solo per lui; esse sono per la individuazione che Dio fa delle sue idee estrinsecandosi, e sono intelligibili, sono intelligenti per mezzo della comunicazione ch' Egli fa di sè a loro. Però l' Ente è il vero assoluto e la verità assoluta a sè stesso: poichè, infinitamente intelligibile, infinitamente comprende sè termine assoluto della sua assoluta intelligenza. È vero assoluto ancora e verità assoluta alla intelligenza creata, in quanto ordina sè a lei o la crea ordinandola a sè stesso; in quanto, mentre la crea, la attua all' intellezione col presentarsele e illuminarla; in quanto riferisce sè a lei siccome suo oggetto primo, necessario, immediato, nell' illuminarla e nel darsi ad essere appreso da lei. Così l' Ente, intelligibile assoluto, è l' oggetto necessariamente ordinato ad ogni mente, è il vero, la verità una, assoluta per ogni intelligenza. Le creature invece e gli esistenti, siccome molteplici che sono per natural loro condizione, costituiscono veri e verità molteplici. Esse sono veri e verità in quanto sono reali e intelligibili: ma tali sono limitatamente soltanto e per partecipazione alla realità ed intelligibilità in quanto dall' Ente creante loro si conferisce; dunque sono veri soltanto fino a che partecipano alla realità e intelligibilità loro comunicata: sono veri in quanto partecipano alla verità assoluta e sono conformi al loro archetipo eterno in Dio, al principio onde e per cui sono; siccome la nostra mente consegue il vero fino a quanto è conforme nell' intendere all' intelletto divino. Il vero assoluto in conseguenza è uno, semplice nell' essere e nell' essere conosciuto; il vero relativo e contingente è molteplice nell' esistere e nell' essere conosciuto.

7. L' Ente è il vero di essere e di conoscere, egli è da per sè, è vero e verità essenziale, una, primitiva, indimostrabile, evidente per sè stessa. È vero e verità primitiva; poichè egli è il solo Essere che è da sè stesso, però il primo, immediato, immanente oggetto d' ogni intelligenza; quindi è l' oggetto primo della nostra mente, cui crea manifestandosele e manifestasi creandola. Poichè, ripeto, essendo il primo essere è ancora la prima verità, indipendente da qualunque sia, innanzi alla quale niuna può essere, dalla quale tutte le altre dipendono. È vero e verità essenziale, una ed unica ancora sotto quest' aspetto; perchè egli solo esiste di necessità, ed è di necessità, come intelligente, così intelligibile ancora, sì che ogni intelligenza ne' suoi atti deve in qualche modo pensare lui. È vero e verità indimostrabile; poichè essendo il primo in essere, è il primo in conoscere e in essere conosciuto; onde non si può dedurre o dimostrare da alcun principio, da alcun vero conosciuto o conoscibile prima di lui. Egli però è la base di ogni prova, il fondamento di ogni dimostrazione, e tutte le dimostrazioni suppongono lui e per lui solamente hanno scientifico e positivo valore. È vero e verità evidente per sè stesso: perchè egli solo è l' intelligibile assoluto, è quello che comunica intelligibilità a tutte le cose, illuminandole: l' evidenza daltronde non è altro che l' intelligibilità: e per lei soltanto ed in lui tutte le cose sono, si dicono e si apprendono vere da qualunque intelligenza.

Tutte le altre cose sono veri o verità secondarie, condizionali, dimostrabili, evidenti solamente per mezzo d'altri. Per fermo i fatti della creazione sono veri soltanto ed hanno verità, in quanto si riferiscono all' Ente creante e si concepiscono dipendenti da lui: senza lui nulla sarebbero nell' essere e però nell' essere conosciuti. I principi speculativi anch' essi sono veri in quanto si ammetta una condizione. Per esempio, il principio = il tutto è uguale alle sue parti prese insieme = è vero in quanto si suppone che esista o possa esistere un tutto divisibile in parti; diversamente sarebbe impossibile il concetto senza tale supposizione. Ora la condizione suppone la possibilità: la possibilità suppone la potenza capace di rendere attuato ciò che si dice possibile; i principi universali adunque, che basano sulla condizione e sulla possibilità, suppongono cotesta potenza cioè l' Ente, e per essa si provano e si dimostrano. I principi, siccome veri, sono verità necessarie, ma condizionali, cioè dipendenti da una con-

dizione; siccome l'Ente è verità assoluta, necessaria, valeadire non dipendente da nessun' altra; e i fatti della creazione sono puramente verità contingenti.

8. La verità, che generalmente si definisce = il rapporto di una cosa con un' altra =, e che comprende così genericamente tanto il vero di essere che quello di conoscere; tanto il vero di essere e di conoscere necessario, assoluto, primario, evidente per sè stesso, quanto il vero di essere e di conoscere necessario condizionale, e il contingente, secondario, partecipato; tanto il vero in concreto, quanto il vero e verità in astratto; si divide in metafisica, logica, e morale. Per verità *metafisica* si deve intendere il rapporto che una cosa ha co' suoi intrinseci attributi, il rapporto della cosa con sè stessa, ceila sua essenza: e però la verità metafisica è la stessa che la verità, e il vero oggettivo e dell' essere; a cui niun falso o falsità si oppone. Per verità *morale* devesi intendere il rapporto dell' esterna enunciazione coll' interno concetto di chi parla: e a questa si oppone il *mendacio*. Per verità *logica* devesi intendere il rapporto fra la nostra cognizione e il suo oggetto. Questa è la stessa che quella detta da alcuni verità soggettiva, ma cui noi chiameremmo soggettivo-oggettiva, oggettivo-soggettiva, o meglio semplicemente *vero*, *verità*, o che dicesi anche *formale*, della quale più specialmente parliamo ora in logica. A lei si oppone il falso, la falsità, l'errore. Quindi sarà una verità logica il rapporto ed identità fra una nostra percezione od idea e il suo oggetto: che se questo rapporto non vi è, e si asserisce, avremo falsità. Così sarà vera una proposizione allorquando il predicato veramente convorrà al soggetto, falsa allorchè non avranno fra loro rapporto o dall'onde si asserirà.

9. La verità logica è ancora di due classi: una comprende le verità necessarie ed assolute, quelle verità cioè che riguardano l' Ente, i suoi attributi e proprietà, e quelle che riguardano il rapporto necessario fra due idee, vale a dire gli assiomi; le quali tutte si chiamano ancora verità logico-metafisiche, non perchè esprimono il rapporto della cosa con sè stessa, ma propriamente in quanto puramente sopra il senso, o puramente intelligibile e ideale ne è l' oggetto. E queste verità sono eterne, immutabili, apodittiche, essendo impossibile l' opposto loro. L' altra classe comprende le verità contingenti e relative, quelle cioè che esprimono i rapporti delle cose create. Esse sono ancora di tre specie.

Le *fisiche interiori*, le quali esprimono i rapporti che interiormente si effettuano in un soggetto sensitivo e spirituale, appresi dallo spirito; quali sono i fatti delle affezioni intime dell' anima, come piacere, dolore, gioia, timore o simili. Esse, quali apprensibili, dipendono dalla coscienza, siccome loro motive, e sempre sono accompagnate da un sentimento. Le *fisiche esteriori*, che esprimono i rapporti fra cose sensibili e materiali fuori di noi, e fra queste e noi; rapporti appresi da noi per mezzo del senso, dipendenti dal senso stesso, e di cui la notizia sempre è accompagnata da una sensazione in noi; come sarebbero queste, — la neve è fredda —, — lo zucchero è dolce — ec. Le *morali*, che esprimono i rapporti di cose fuori di noi, appresi parimente da noi; i quali non cadone già attualmente sotto la sensazione, ma pure sono sensibili, e solamente per la sensazione si possono apprendere, in quanto sentiti già da altri a noi sono riferiti e da noi si percepiscono in quanto ci sono riferiti. Si chiamano morali, perchè basano sulla veracità dell' uomo e sulla morale sua probità, sulla legittimità della sua testimonianza e sulla legge invariabile direttrice de' costumi di lui.

§. 2. *Dei fonti del Vero*.

10. La sola intelligenza è il soggetto naturale del vero, suo termine necessario. Chè il vero essendo costituito dai rapporti, cose unicamente spirituali e per sè naturalmente intelligibili, solamente da ciò che è nella sua natura spirituale e intelligente si possono apprendere, in lui solo possono ritrovare il proprio fonde e forma, non mai dal senso e nel senso che non ne ha natura omogenea. Due per altro sono le vie onde la intelligenza si appropria il vero. La prima, come fu esposto altrove, è l' intuito, che consiste in quello sforzo natu-

rale che essa fa qual potenza conoscitiva verso l'intelligibile, oggetto suo proporzionato; e però in quella primigenia visione continua della luce intelligibile, di cui rifulge il vero e che attua il pensier nostro, nel quale la intelligenza stessa, essendo nello stato di sua attuazione, nell'atto suo primo ed immanente, è puramente passiva. L'intuito dà la nuda apprensione dell'essere, scompagnata o certo indistinta dall'apprensione di chi apprende: però la intuitiva è cognizione del tutto oggettiva, incompleta, confusa, vaga, non determinata.

La seconda è la riflessione; che consiste nel ripiegamento del soggetto conoscente in sè stesso nell'atto che apprende e conosce; onde viene ad apprendere non tanto l'oggetto della sua cognizione, quanto sè soggetto della medesima. Quindi la riflessione, superiormente all'intuito, dà la cognizione attuata, compiuta, distinta, determinata: la cognizione cioè sia del suo oggetto, sia del soggetto conoscente con la coscienza di sè e della propria attività; onde l'oggetto, già vero puramente oggettivo, diviene verità formale, oggettiva e soggettiva insieme. Questa si chiama verità o cognizione riflessiva; poichè in essa la intelligenza non solo intende, ma sa ancora di intendere. Perchè poi rettamente possa effettuarsi codesto ripiegamento, l'intelligenza ha duopo di certi quasi punti d'appoggio fissi, cui riportarsi per ripigliare sicuramente e con ordine l'oggetto già presentato dall'intuizione nell'atto appunto di passare da questa alla riflessione; onde emerge la necessità del segno e della parola, per la quale solamente la riflessione si compie in via del razionale discorso.

Di due classi adunque sono le nostre cognizioni, le intuitive e le riflesse. Essendo la riflessione il ripiegamento della mente sopra sè dietro l'apprensione di un oggetto, le ultime, e però la riflessione, suppongono le prime, cioè l'intuito; siccome l'atto perfetto e compiuto suppone l'atto principiato. Se la cognizione umana si riguarda nell'intuito, essa è puramente oggettiva, e prescinde dall'attitudine della mente in apprenderla e dalla condizione dei segni di cui fa uso la riflessione. Se si riguarda nella riflessione, necessariamente si fonda sopra l'oggetto, sopra l'attitudine della mente in apprenderlo, e sopra la condizione del segno sensibile: però è oggettiva e soggettiva insieme.

11. Se la verità consiste in un rapporto, necessariamente importa il giudizio; poichè il rapporto si esprime pel giudizio. Di più, il vero non si può in modo alcuno apprendere senza al tempo stesso affermare che è. Onde Rosmini vuole che ogni nostra idea contenga un giudizio; e Galluppi afferma nulla essere vero o falso primachè lo spirito dica — questo è —, oppure — non è —. Sui giudizi torneremo più diffusamente sotto; per ora basti quanto segue.

12. *Giudizio* è = l'affermazione o negazione del rapporto di una cosa con un altra =: però al vero necessariamente deve concorrere, acciocchè esprima che il vero è il vero. Per due vie distinte e diverse, intuito e riflessione, apprendendosi il vero, per due ordini di giudizi diversi, intuitivi e riflessi, si esprime. Nelle cognizioni intuitive ove lo spirito nulla opera, ma è semplice spettatore di ciò che è, egli non forma i giudizi, ma li mira solamente formati in certa guisa dall'oggetto in sè stesso. Infatti, nelle cognizioni intuitive dallo spirito si mira l'oggetto in sè bell'e formato e determinato qual è in una sintesi naturale, in rapporto con tutti i suoi costitutivi. Quindi egli afferma di sè, od affermato si trova di essere quello che è per un giudizio totalmente oggettivo, e come tale lo intuisce lo spirito. Nelle cognizioni riflesse, nelle quali ha una parte attiva lo spirito, l'oggetto è affermato dallo spirito di essere quello che è in rapporto alla cognizione ch'esso ne ha, quindi è posto dalla mente in rapporto con sè in una sintesi riflessiva; onde il giudizio, essendo soggettivo, dipende da tutte quelle condizioni cui è soggetta la riflessione.

13. I giudizi si dicono *a priori* se non dipendono da un altro giudizio o dall'esperienza; se dipendono, si chiamano *a posteriori*. Diconsi inoltre *analitici* quelli, in cui esiste necessaria identità tra predicato e soggetto; *sintetici* poi quelli, in cui non esiste codesta identità. Ma di ciò anche in altro luogo. Qui intanto dire-

tro le antecedenti dottrine si può stabilire come certo, che nella cognizione intuitiva tutti i giudizi a priori sono sintetici, eccetto il primo dell' Ente che afferma di sè = Io sono = o di noi che affermiamo di lui = l' Ente è necessariamente =, nel quale, tale è l' identità assoluta, manifesta, necessaria fra predicato e soggetto, che in modo alcuno l' uno non si può concepire senza dell' altro. Sono tutti giudizi sintetici; poichè nell' intuizione lo spirito è semplicemente passivo spettatore della realità e dei rapporti ch' essa inchiude, senza indagarne la dipendenza: egli vede la sintesi già formata nell' oggetto, cui intuisce, e la riproduce tal quale nella sua visione che la rappresenta, e nulla più; egli però vede il giudizio, che, in certa maniera bell' e formato dall' oggetto in sè stesso, non dipende nè dalla mente intuente, nè da una generazione od emanazione delle idee le une dalle altre. Di vero, siccome già fu dichiarato ed esposto, queste non si generano già dall' idea dell' Ente: ma, le necessarie ed assolute, procedono da lei per logica dipendenza, in quanto non provengono già da alcun altro concetto, sibbene vengono date a noi insieme col concetto dell' Ente, che ha sopra tutte un principato logico, perchè primo si apprende, non un principato cronologico; le contingenti e relative procedono dall' idea dell' Ente per via di creazione; poichè, siccome gli esseri contingenti procedono dall' Ente per creazione, per creazione dall' idea dell' Ente debbono procedere le idee relative, essendo il mondo della cognizione parallelo a quello della realità.

14. Nella cognizione riflessiva al contrario tutti i giudizi a priori sono analitici. Poichè nella riflessione non si rappresenta già la sintesi reale allo spirito, per la quale nudamente intuisce il rapporto che è fra l' essere e i suoi costitutivi senza vederne il nesso e la dipendenza, ma se gli rappresenta la sintesi ideale, cioè il nesso che passa intrinsecamente fra le idee, e la dipendenza loro; onde lo spirito medesimo ha sott' occhio nella riflessione per la sintesi ideale idee complesse, ch' egli dee sciogliere e ridurre ai loro primitivi elementi per mezzo dell' analisi, dell' esame, dell' astrazione.

15. Qualunque atto della nostra vita intellettuale si riduce genericamente o all' intuito o alla riflessione: tanto per l' intuito che per la riflessione noi apprendiamo un qualche vero, nell' apprendimento del quale è necessariamente implicato un giudizio; qualunque atto della nostra vita intellettuale adunque inchiude un giudizio. Il primo atto della nostra vita intellettuale versa sull' Ente, l' Ente adunque siccome è il primo oggetto, è la prima idea, è la prima verità, egli è il primo giudizio. Intanto però la nostra dottrina dei giudizi primitivi non devesi mica confondere colla teoria dei giudizi istintivi degli Scozzesi. Poichè la scuola Scozzese voleva che i giudizi fossero formati dallo spirito istintivamente; noi asseriamo bensì che in ogni nostro atto intellettivo-intuitivo è inchiuso un giudizio, ma è un giudizio che di sè fa l' essere di cui abbiamo intuito e che noi intuiamo formato in lui, non è un giudizio formato da noi. Infatti anche nello stato di riflessione noi molte volte non ripetiamo forse materialmente, non vediamo ed ammettiamo senza formarli i giudizi fatti da altri?

16. Essendo molteplice e vario il vero riflessivo, termine dell' intelletto, questo, che ne è il soggetto naturale, acciocchè vi sia rapporto tra oggetto o termine e soggetto, dovrà esser fornito di moltiplici e varii mezzi adatti e di aiuti acconci per attingerlo e possederlo nel suo compimento. E questi, che veramente esistono, sono da noi chiamati *fonti del vero*. Ma a non errare riguardo a questa materia duopo è premettere. 1° Che trattando dei fonti del vero non comprendiamo il vero intuitivo, nè però l' intuito, via onde lo possediamo; poichè è chiaro che il vero intuitivo non presenta e non ha che un mezzo solo di essere appreso, cioè l' intuito medesimo: ma comprendiamo solo il vero riflessivo, per conoscere il quale diversi mezzi esistono a tenore dei diversi obbietti della cognizione. 2° Che i fonti del vero non sono il vero stesso, ma solamente mezzi per giungerlo e scernerlo dal falso; e che però non costituiscono nè l' intelligibilità che gli oggetti hanno per altro principio e cui i mezzi di conoscimento non possono nè accrescere

nè diminuire, nè la cognizione cui nessuno producono, ma soltanto facilitano, eccitando e movendo l'attenzione. 3° Che per esplicarsi bassando essi sul segno, questo noi qui il supponiamo, avendone già trattato in altro luogo, e riserbandoci a riparlarne più sotto.

17. Ciò premesso a ben determinare i fonti, mezzi od aiuti della verità, io quanto è appresso dall'uomo, duopo è classare gli oggetti della cognizione nostra. Or a chi ben considera chiaro apparisce sei unicamente essere gli oggetti, cui può l'umana intelligenza appropriarsi per la riflessione; onde nasce di conseguenza il senario numero dei mezzi per conoscerli e possederli idealmente. Essi cioè sono, o intelligibili puri, e la mente giunge ad apprenderli per lo scoprimento del rapporto immediato fra le idee, cioè per la semplice intelligenza: oppure sono sensibili materiali, e l'intelletto li apprende per mezzo della sensazione o sensibilità: ovvero sono fatti che riguardano il proprio spirito pensante, e si fanno a lui chiari per mezzo di quella che si chiama coscienza o senso intimo: o sono fatti fuori di noi e lontani da noi, e noi gli apprendiamo per la testimonianze altrui, coll'aiuto dell'umana autorità: o sono verità che si deducono da altri veri inconcussi, e il mezzo di conoscerle è il raziocinio: o finalmente sono veri appresi altre volte e che ora è necessario riprodurre per qualche ragione, e la riproduzione loro si ha per la memoria. Oltre queste diverse classi di veri riflessi io credo che niuno potrà trovarne un'altra: i numerati dunque sono i mezzi unici pei quali si può giungere ad apprenderli e possederli. Esponiamoli ora distintamente e cominciamo dall'ultimo.

18. *Memoria* diccsi, = quella facoltà dello spirito onde si riconosce siccome avuta un'altra volta un'idea riprodotta dall'immaginazione =. E ciò basti al nostro presente oggetto, in antropologia avendo trattato di proposito della memoria. Egli è un fatto, che non potendo l'uomo acquistare la scienza in un istante: se gli atti della riflessione e i prodotti della medesima non fossero permanenti, l'edifizio della scienza umana non sarebbe possibile, e moltissime verità rimarrebbero del tutto ignote alla mente dell'uomo. Ciò lo soccorre a conservare permanenti le sue cognizioni è la memoria, la quale rende stabile patrimonio dell'intelletto ciò, che il medesimo per atti transitivi si era appropriato. È per la memoria infatti, che l'uomo può accertare, a cagione d'esempio, ch'egli rimane il medesimo nella diversità delle modificazioni che si succedono in lui; è per la memoria che può accertare che il solo nasce e tramonta; che dopo la primavera venne la state, dopo questa l'autunno; che nei giorni scorsi avendo preso cibo ne è stato nutrito; che la sua mente è fornita della tale e tale altra cognizione, e via discorrendo. Per la memoria adunque egli ha un mezzo sicuro a procedere alla pronunzia del giudizio riflessivo su molti oggetti e su molte verità, che sono state già per lui un'altra volta, ma che ora non sono nè sarebbero più per altro mezzo, se la memoria non le riproducesse e non le riconoscesse, e però se essa non le rifecesse presenti. Per altro, affinchè il motivo della memoria invece d'esser fonte del vero non tragga in errore, duopo è che gli atti suoi siano accompagnati dall'attenzione, onde consti: 1° Che le idee le quali si riproducono furono veramente apprese un'altra volta. 2° Che si riproducono in quell'ordine con cui furono apprese e quali furono apprese; cosichè non vi è cangiamento, nè quanto al numero delle riprodotte, nè quanto al modo della riproduzione. Egli è chiaro poi che, essendo proprio della memoria riprodurre e riconoscere idee o verità avute ed apprese altra volta, e potendosi riprodurre e riconoscere idee e verità già conosciute per qualunque dei sopraccennati o sotto spiegabili mezzi di cognizione, la memoria si stende sopra tutte le classi di verità, ed è siccome un ausiliare universale di tutti i fonti del vero, oltre essere per sè stessa un peculiar fonte di verità.

19. Colla voce *intelligenza* si intende generalmente il principio per cui l'uomo è capace di cognizioni. Ma poichè codeste cognizioni possono essere apprese da lui, o immediatamente, avuto riguardo all'intelligenza stessa e al ripiegarsi ch'ella fa sopra sè e i suoi atti scoprendone i rapporti; o mediatamente, rispetto cioè ai rapporti che l'intelligenza detta aco-

pre fra due cose o due dei suoi atti per mezzo di un qualche aiuto che non sia lei nè dipendente assolutamente da lei. perciò si prende qui motivo di distinguere quasi due intelligenze; generale o mediata, che conosce tutti i rapporti fra le cose che ad essa sono presentate per essere conosciuto, per qualunque mezzo sia pure aiutata a scoprirli; ed immediata o particolare, che immediatamente scopre i rapporti fra due idee o più, da lei poste in sè a confronto; per farci strada ad esporre quest' ultima siccome un motivo e mezzo speciale della cognizione di certi veri.

Intelligenza dunque dicesi, = quella facoltà ed atto della mente, che, alla comparazione di due idee identiche o di due idee diverse, immediatamente, senza alcuno sforzo o difficoltà percepisco il rapporto di identità fra le idee identiche, quello di diversità fra le diverse =; come in questi giudizi, — il circolo è rotondo —, — due e due sono quattro —, — uno più uno non è cinque —.

V' hanno alcuni che questa proprietà della mente chiamano col nome di intuizione; di guisachè confondono l' intuito vero colla semplice intelligenza. La nozione precisa per altro che più indietro noi abbiamo data dell' intuito, o quella che qui presentiamo della semplice intelligenza, mostrano ad evidenza quanto diversifichino e debbano diversificare fra loro queste due cose.

E qui ancora il fatto ci soccorre. Posciachè consta che in molti casi per la sua intelligenza lo spirito può apprendere, od apprende senz' alcun altr' aiuto il rapporto che passa fra due idee, appenachè queste sono a lui rappresentate, appunto perchè un' idea è identica coll' altra, identità che per l'intelligenza si scopre. Perciò l'intelligenza è un mezzo speciale della mente di conoscere certi veri; la quale, perchè versa su quei veri che sono formati dal rapporto chiaramente ed immediatamente appreso dallo spirito, si chiama ancora *evidenza immediata*. Per mezzo di essa si hanno lo verità espresse per i giudizi a priori analitici nell' ordine della riflessione; laonde tutti i giudizi primitivi analitici a priori dipendono dalla semplice intelligenza. Affinchè poi, nel formare i giudizi col mezzo della semplice intelligenza, non cadiamo in errore duopo è che la comparazione delle idee identiche sia sempre accompagnata dall' attenzione in modo che, sia nella formazione del giudizio, sia nell' enunciazione del medesimo, rimangano le medesime idee paragonate; ed in modo ancora che sia assolutamente accertata la identità assoluta, tanto di un' idea semplice con un' altra pur semplice, quanto di un' idea complessa con sè stessa in stato di composizione, come della medesima in stato di decomposizione.

20. La *sensività* è = quella proprietà per mezzo della quale lo spirito riceve ed avverte le impressioni venienti dall' esterno, fatto cioè dai corpi esterni sui nostri organi sensorii e da questi riportato allo spirito stesso =. L' atto della sensività dicesi *sensazione*. *Organi sensorii* diconsi quelle parti del nostro corpo, che sono ordinate a ricevere le impressioni degli oggetti esterni per trasmetterle allo spirito, e medianti le quali abbiamo le sensazioni di vista, di olfato, di palato, di udito o di tatto, siccome fu già detto.

Gli esseri non sono da noi conosciuti se non in quanto ne apprendiamo gli attributi e le qualità loro coalesti; or la qualità più costante dei corpi essendo l' estensione, questi non possiamo conoscere se non ne apprenderemo l' estensione. Ad apprendere l' estensione dei corpi è necessario per lo spirito un mezzo corrispondente e che possa essere in rapporto coll' estensione medesima; questo per lo spirito umano non può essere altro che il suo corpo e gli organi sensorii, i quali gli riportano le impressioni in qualunque modo provenienti dall' estensione; nè fuori di essi altro mezzo ha ad apprenderla, siccome chiarissimo si paiesa a chi riflettevi alcun poco. Le verità adunque che riguardano i corpi lo spirito le acquista per mezzo del suo corpo, degli organi sensorii, della sensività, della sensazione; la sensività in conseguenza è il mezzo, pel quale si apprendono gli oggetti sensibili materiali e i veri che ne emergono. Dalla sensività abbiamo le verità di esperienza chiamata *esterna*, e procedono tutti i giudizi sintetici a posteriori nell' ordine riflessivo, i quali

esprimono i fatti reali esterni corporei. Acciocchè anche qui, siccome nei motivi dei giudizi sopra esposti, la mente non venga tratta in errore usando del ministero dei sensi per l'acquisto delle cognizioni sperimentali, debbonsi notare ed osservare certe regole. 1° Nel giudizio, che si pronunzia relativamente al fatto, non si esprima più, nè meno, nè diversamente da quello che presenta la sensazione attuale: non si pronunzi dunque nè di quello che fu in altra circostanza, nè di quello che sarebbe in altro caso, nè di ciò che assolutamente è l'essere, solamente di ciò che comparisce dalla sensazione. 2° Gli organi sensori siano ben disposti e sani. 3° Siavi proporzione tra il senso, l'oggetto e il mezzo onde il senso attinge l'oggetto. 4° Ciascheduno oggetto sia sottoposto direttamente a quell'organo sensorio, della cui specie si vuole la sensazione; nè alcuno d'essi sia adoperato stranamente, o a sbalzo, come sarebbe presentare all'orecchio l'oggetto per sentirne il sapore. 5° Trattandosi di aiutare l'organo sensorio coll'istrumento, ciò facciasi con strumenti buoni, ben politi e adoperando sempre i medesimi nel ripetere l'osservazione. 6° Si ripetano con calma le osservazioni e gli sperimenti a non essere illusi dalla vivacità della sensazione; ed ove non soccorra l'esperienza non si pronunzi giudizio. Tutta questa materia suppone l'esistenza e la realità dei corpi della quale è luogo in Cosmologia.

21. *Coscienza* è, = quella facoltà, che fa presente a sè stesso lo spirito e le attuali sue affezioni =. Laonde, allorchè vi è l'atto di questa facoltà, lo spirito in certo qual modo rientra e si ripiega in sè, riflette sopra sè ed apprende quanto in sè stesso attualmente avviene. Cotest'atto è sempre accompagnato, o piuttosto risulta dal sentimento di sè, della propria esistenza e sussistenza, e dell'esistenza delle proprie attuali modificazioni. Egli è un fatto che noi non opereremmo se non fossimo prima, nè potremmo assicurarci od essere certi di esistere e di operare se non ne avessimo un'irrefragabile testimonianza, un motivo invincibile per asserirlo. Or la coscienza, che è quanto dire noi stessi i quali per intima esperienza sappiamo di noi, fa presenti in modo incluttabile noi a noi stessi colle nostre attuali modificazioni, e talmente che, anche volendo, non ci riuscirebbe di pensare diversamente, di persuaderci di non essere o di non essere modificati in quel modo, allorchè ne abbiamo il testimonio della coscienza. Questa adunque ci è il mezzo a conoscere le verità che riguardano noi e il nostro interno attuale in tutto il tempo della nostra vita, delle quali, senza la coscienza, non potremmo mai assicurarci. Dalla coscienza abbiamo il motivo per la formazione dei giudizi sintetici a posteriori, che si chiamano di *esperienza interna*, o senso intimo. Canone da tener fisso sotto gli occhi acciocchè non siamo indotti in errore pel mezzo della coscienza è, la riflessione accompagni così gli atti di coscienza che consti: 1°, che nel giudicare nulla ci sfugge di ciò che accade in noi: 2° che ciò di cui giudichiamo è realmente in noi: 3° che ciò di cui giudichiamo è da noi riguardato nella sua vera origine.

22. *Testimonianza* ed *autorità umana* è, = l'uniformità e consenso di molti uomini diversi di età, di nazione, di religione, di condizione, d'indole, di tendenze e passioni, in narrare un qualche fatto =. Dicesi *autorità* in quanto è un motivo a formare un qualche giudizio; si chiama poi *umana* per distinguerla dall'autorità divina, che sarebbe la manifestazione di qualche verità ricevuta da Dio. L'assenso prestato all'autorità chiamasi fede, o credenza.

Egli è fatto che l'uomo è così ordinato dal creatore, che, se motivo alcuno nol fa traviare, egli è disposto a conoscere e quindi a narrare le cose quali le ha conosciute; ed inoltre è dallo stesso creatore sapientissimo ordinato a prestar fede a quanto gli viene da altri narrato, quante volte la narrazione sia accompagnata da quelle condizioni, che genuina la mostrino e l'assicurino. Quindi è che moltissime delle verità si abbiano dall'autorità, dimanierachè un vuoto notabilissimo si farebbe nel patrimonio scientifico dell'uomo, se quelle venissero meno pel mancare di questa. Gli oggetti dell'autorità sono o speculative e razionali verità, che noi abbracciamo per la sola autorità del narratore; ovvero fatti esterni e fi-

sici: e questi, dei quali più precisamente parliamo qui, sono o contemporanei e quelli che li narrano, o passati; o pubblici, o privati; o naturali o soprannaturali.

Colui che narra un fatto chiamasi *testimonio*, onde è nato il nome di testimonianza umana od autorità a quel mezzo che abbiamo di conoscere certi veri, il quale si fonda sulla veracità di chi racconta il fatto. Dicesi poi testimonio *oculare* colui che ha osservato coi propri occhi il fatto che narra, *di udito* colui che lo narra siccome sentito da altri; e questo è coetaneo, se viveva al tempo che è avvenuto il fatto, se è vissuto dopo è posteriore. I testimoni possono narrare i fatti od oralmente, o per scritti, o per mezzo di monumenti.

È innegabil cosa, come abbiamo osservato sopra, che una gran parte della umana scienza consiste nell'erudizione, cioè nella cognizione dei fatti avvenuti lontano e fuori dei nostri sguardi; così che se ci dovessimo limitare a quanto impariamo immediatamente da per noi, assai circoscritta sarebbe la scienza nostra: onde risulta innegabil cosa ancora che l'umana autorità ci è aiuto fecondo e sicuro di moltissimi veri, che per noi non sarebbero senza di lei; ma è innegabil cosa parimento che sollecita cautela è richiesta per chi vuole prestare fede ai fatti narrati, e non cadere in errore. Questa cautela sollecita in prestar fede al fatto narrato bisogna che si assicuri di due cose, sulle quali si fonda l'umana autorità; della scienza cioè del fatto, che vale, conoscenza che il narratore non si è ingannato; e della veracità del testimonio, che cioè, chi narra, non ci vuole ingannare. Perlochè, ad assicurarsi della verità ove trattasi dell'autorità umana; debbono constare queste condizioni. 1° Che chi narra il fatto l'abbia potuto sapere e lo abbia veramente saputo siccome è avvenuto. 2° Che abbia potuto narrarlo, che abbia voluto, e che lo abbia raccontato quale lo ha saputo. 3° Che chi apprende il fatto raccontato abbia giustamente inteso chi lo raccontava. Poichè, se il testimonio non ha saputo, o non ha voluto, o non ha potuto sapere il fatto; ovvero non ha potuto, o voluto narrare, o non ha narrato il fatto quale lo ha saputo; ossia se chi lo sente a narrare non l'ha compreso, niuna fede dee aversi all'autorità.

In conseguenza si debbono avere innanzi agli occhi questi canoni. Quanto al fatto si deve vedere: 1° se è possibile; poichè, se ripugna, non merita fede: 2° se è sensibile, oppure narrato sopra conghietture soltanto; chè in tal caso sarebbe solamente probabile: 3° se è in rapporto colle circostanze; diversamente dee tenersi almeno come sospetto. Quanto al testimonio è da vedere: 1° se è solito mentire, se facilmente travede, se troppo si fida di sè e si lascia portare dalla passione e dall'amore di parte; poichè in queste circostanze merita poca fede. 2° Se è testimonio di vista, o di udito, o sincrono; poichè il testimonio oculato merita più fede che quello di udito, il più dotto più dell'ignorante, i più a preferenza dei meno in numero, se altra causa forte e ragionevole non richieda che si creda ai meno, siccome più capaci, posposti i più siccome meno capaci di narrar bene il fatto. 3° Se il testimonio è coetaneo o posteriore; perchè il coetaneo merita più fede dei posteriori, seppure non sia provato che il coetaneo e sincrono si sono ingannati e che i posteriori con mezzi sicuri hanno rettificato l'errore di quelli. Impertanto è da considerare che i testimoni molteplici e posteriori tanta fede meritano tutti insieme, quanta ne meritano i monumenti o i primi testimoni onde attingono il fatto; stantechè, nella sola uniformità e consenso di molti testimoni, differenti per varii titoli, in narrare alcun fatto, consiste il mezzo dell'autorità umana per assicurarci di molte verità.

23. La terza condizione poi esprime quanto comprendesi sotto il nome di *arte critica*, della quale diamo qui un cenno ad esposizione più chiara della materia.

= Quella disciplina nella quale si spiegano le regole per scerre il vero dal falso, il buono dal cattivo nella testimonianza altrui, per distinguere i libri genuini dai supposti, i pezzi intrusi da aliena mano, i pezzi mancanti, l'interpolazione nelle altrui scritture =, chiamasi *arte critica*: e = quella parte della critica che insegna e dà le regole per ben inter-

pretare i libri e le scritture altrui =, chiamasi *ermeneutica*. Però la critica ha quasi due parti; una generale, che espone le doti, di cui esser debbono forniti gli scrittori per conoscere quale e quanta fede meritano; una particolare, cioè l'ermeneutica, che assegna le regole per bene intendere e rettamente ciò onde ha fondamento l'autorità, vale a dire gli scrittori.

Per intendere e sicuramente interpretare qualunque scrittore la ermeneutica assegna queste regole. 1ª Sia a piena cognizione dell'interprete la lingua originale in cui scrisse l'autore, e la materia di cui scrisse. Poichè le versioni sogliono, anche a ragione della natura diversa delle lingue, far cangiare poco o tanto il senso delle parole, o ne scemano la forza e la forbitezza, o almeno non sono così accurate e precise siccome l'originale. La cognizione poi della materia trattata aiuta assaissimo ad apprendere il vero significato delle parole, che sono l'espressione esterna dei concetti di chi scrive o fa memoria. 2ª Abbia l'interprete notizia dello scrittore; ne conosca cioè l'ingegno, la fantasia, l'indole, i costumi, la religione, le tendenze, i motivi per cui scrisse, le attinenze; imperciocchè tutte queste cose influiscono moltissimo nell'uomo a formare giudizi, a pronunziare sentenze. 3ª Abbia notizia ancora del secolo a cui si riferisce lo scrittore: chè la civiltà e la barbarie del secolo, la tirannia o la libertà, la superstizione, la religione, l'incredulità, le opinioni dominanti, imprimono il proprio colore negli scrittori, i quali in ragione dei tempi modificano e variano la maniera di scrivere. 4ª Conosca bene ancora gli usi pubblici, i costumi, il culto, la forma del governo, le antichità, i cangiamenti avvenuti nei luoghi diversi, o città, o provincie, nelle quali o delle quali l'autore scrisse; chè ciò è di grandissimo giovamento.

Per scernere poi il vero dal falso, il genuino dal supposto, questi altri canoni prescrive la critica. 1° Come è stato esposto sopra, chi vuol prestar fede alla testimonianza altrui, si assicuri della dottrina e probità del testimonio. Conciossiachè, chi è della prima fornito, difficilmente si inganna, se con lungo studio e assidua sollecitudine esamina i fatti e le circostanze, nè alle vaghe voci si acquieta ove trattasi di conoscere ed esporre una verità· nè vuole ingannare chi della seconda è adorno. La dottrina si conosce dai monumenti, o dagli scritti, e dal giudizio, criterio ed ingegno, che vi fa spiccare l'autore. La probità si raccoglie dal trovarlo alieno dall'ambizione, dalla credulità, dalla superstizione, dallo spirito di partito, dall'interesse, dal timore dei potenti. Allorchè lo scrittore presenta queste pregevoli doti merita piena fede, se la sua testimonianza non manca di tutti gli altri opportuni requisiti. 2° Si assicuri della genuità del libro per l'esame dei tempi in cui fu scritto, delle citazioni, dei contemporanei che ne parlano, delle dottrine contenute in esso, delle espressioni usatevi. Imperciocchè è indizio di supposizione vedere un libro negli antichi codici attribuito ad uno diverso da quello di cui porta il nome; siccome è indizio di interpolazione e addizioni da aliena mano trovare un libro negli antichi codici costantemente senza i pezzi, che compariscono nei nuovi; o trovarvi dottrine decisamente contrarie a quelle già insegnate in altre opere dall'autore, se pure esplicitamente non dichiara che su tal punto ha cangiato opinione; o citazioni di fatti e di persone, che furono in tempi posteriori a quello in cui visse l'autore; od anche trovarvi vocaboli e modi di dire, comparsi in epoca posteriore a chi scrisse il libro. E finalmente indizio di mutilazione, allorchè un libro trovasi mancante di pezzi citati da autori antichi siccome appartenentigli.

24. Il raziocinio è, = quella operazione dello spirito, per la quale da certe verità chiare, note ed esplicate, cava fuori, esplica e deduce altre verità oscure, implicite, indeterminate, e solo confusamente contenute nelle prime =. Qui sarebbe luogo ad esporre accuratamente ciò che appartiene al raziocinio, siccome aiuto alla cognizione del vero; ma, poichè dovremo a lungo trattarne altrove, qui ce la passiamo con questa breve osservazione. È certo che esistono dei veri universali, i quali contengono in sè tanti altri veri particolari; ma se per qualche mezzo questi non si cavano fuori da quelli, siccome contenuti in essi

e confusi con loro, giammai da noi si conosceranno: or chi trae fuori dai veri universali i subordinati, chi li esplica, è il raziocinio: il raziocinio adunque ci è feconda vena di molte verità, che occulte ci rimarrebbero senza di lui.

25. Sogliono i filosofi, in trattare dei fonti e mezzi della cognizione, far parola del senso comune; e noi, sebbene non conveniamo nell'opinione di alcuni, che vorrebberlo un mezzo speciale di verità, pure ne facciamo esposizione siccome di quello che in proposito ha grande importanza. = *Senso comune* è quella natural propensione e forza d'animo, che spinge tutti gli uomini a formare e pronunziare uniformemente certi giudizi, a vedere certi necessari rapporti fra alcune cose, in cui non si possono non vedere, nè vedere se non in quel dato modo =. E intanto esiste codesta uniformità di vedute e di giudizi degli uomini su molti oggetti, perchè appunto trattandosi di giudizi o verità del senso comune, queste basano sulla realità positiva, su ciò che è così assolutamente, che uno, uniforme, identico con sè stesso, uno, uniforme, identico si presenta all'intuito degli uomini tutti, ed uno, uniforme, identico essendo nell'intuito, tale conservasi nell'enunciazione col mezzo del linguaggio, onde nasce l'universalità, l'invariabilità, la conformità o la costanza dei giudizi che lo esprimono. Cotesti giudizi, perchè poggiati sulla natura delle cose, invariabile nell'ordine presente di essere e di conoscere, producono e godono presso tutti della medesima certezza ed evidenza, e sono siccome l'espressione spontanea e naturale dell'intelligenza umana ne' suoi atti legittimi.

Buffier, Storcheoau ed altri, vogliono che il senso comune sia un mezzo particolare per quelle verità che non ci sono note per senso intimo e che, cadendo sotto la capacità comune, sono daltronde universalmente ammesse. I filosofi della scuola teologica insegnano tutti gli altri fonti del vero ridursi al senso comune della natura, nè aver valore se non per lui, che è mezzo universale per ogni verità. E Reid sostiene questa dottrina, insegnando essere il senso comune il primo grado della ragione, che conviene alla maggior parte degli uomini, onde uniformi sono nel pronunziare certi giudizi, identici nel vedere certi rapporti.

26. Ma, se è vero, che nelle verità di senso comune si pronunziano giudizi uniformi, perchè esse basano sulla realità e natura delle cose sempre identica seco stessa; se in conseguenza è vero, che i giudizi sono uniformi perchè uniformemente i rapporti delle cose con sè stesse sono scoperti dalle intelligenze che le apprendono, e sempre i rapporti pertrene all'intelligenza; già è chiaro che di questi giudizi ne è fonte l'intelligenza stessa, non il senso comune; il quale ne è solamente siccome un risultato, in quantochè la natura delle cose in egual modo presentandosi alle menti diverse, ed essendo da esse in egoale e identico modo appreso negli intimi suoi rapporti, costringe per questo stesso le medesime menti a pronunziare il giudizio uniforme su tali rapporti. Assennatamente però da certuni il senso comune vien detto essere la stessa logica naturale, in virtù della quale l'uomo pronunzia giudizi sulle cose indipendentemente da principi teoretici: poichè consta esser dei giudizi che l'uomo pronunzia dietro il primo intuito irriflesso delle cose.

Falsa è poi l'opinione della scuola teologica. Poichè è chiaro, che, ove non si ammetta vero il testimonio della sensività per assicurarci dei giudizi e dell'esistenza altrui che li pronunziò; ove non si ammetta certo l'atto di coscienza e di riflessione, che abbia esaminata la verità del senso comune; ove non si ammetta come legittimo il motivo della memoria, che riproduce i dati del senso comune altre volte appresi; e il mezzo dell'autorità, che ci assicuri di ciò che hanno sentito e pronunziato gli altri uomini sopra un dato speciale del senso comune, questo senso comune non ha più valore.

È vero per altro che il senso comune, appunto per la sua natura di identità che inchiude e uniformità universale, è un ausiliare sicuro della verità e quasi una riprova. Potrà infatti chicchessia essere indubitatamente sicuro di non essersi ingannato nel pronunziare un giudizio per qualunque dei mezzi sovraesposti, allorchè, consultatone il senso comune, ne avrà ottenuto il suffragio e

l' approvaziono. Ma è da tener bene gli occhi aperti a non confondere il vero senso comune coi giudizi universalmente pronunziati e adottati da una scuola particolare, o da una setta, i quali, ben esaminati, non si troveranno assolutamente universali: così a non confonderlo col consenso di tutte le genti, nè coll'autorità umana; poichè i giudizi di senso comuno sono identici, non così quelli del consenso delle genti che riguardano i fatti fisici, nè quelli dell'autorità umana che riguardano i fatti storici solamente.

27. E qui prima di chiudere questo paragrafo giudichiamo ben fatto qualchecosa esporre ancora della ragione impersonale. Cousin, dietro certe proposizioni e teorie di Fènèlon, di Huygens ed altri, osservando che tutti gli nomini sono uniformi in pronunziare certi giudizi e in vederne i accessari rapporti, osservando che noi siamo forzati a prestare l' assenso alle verità necessarie e che non è in nostro potere disporre dei concetti puri della ragione, ma tutti siamo costretti ad apprenderli nel medesimo modo e forma, con una conseguenza per nulla in rapporto colle premesse, conchiuse che, dunque ciò che chiamasi negli uomini *ragione* non è una proprietà personale e individua, ma è un che generico, universale, assoluto, *impersonale*, dominante e assoggettantesi tutti gli uomini; che non è altro se non la stessa ragione divina infallibile, la quale ci domina e ci costringe all' assenso. Ma egli è chiaro a chi ha fior di senno che, sebbene debbasi ammettere che Dio è il primo vero e la prima verità, e che in lui sono e da lui tutti i veri o tutte le verità, sia nell' essere, sia nel conoscere, sia nell' essere conosciute; in quanto egli che è la realtà assoluta o l' intelligente per natura o l' intelligibile necessario, egli solo poi fa il reale di partecipazione e di dipendenza e l' intelligibile e l' intelligente finito; pure a causare ed escludere da una sana dottrina filosofica il panteismo o l' emanatismo devesi professare, ciò che appunto viene insinuato ancora dai fatti di coscienza, che ciò egli (Dio) non fa già operando in noi individualmente, immediatamente sostituendosi a quella che sarebbe la nostra ragione individua, ma solamente communicando a ciascuno di noi un raggio dalla sua luce, che diviene la nostra intelligenza, e lasciando questa partecipazione del suo lume a ciascuno di noi individualmente, perchè individualmente ci serva di scorta ad apprendere i veri che miriamo in lui. E quantunque debbasi tenere che i veri li miriamo in lui, li apprendiamo in lui mediante una forza ricevuta, partecipata da lui, non però deve dirsi che egli vede, apprende le verità in sè da sè mediante noi (teoria che veramente emergerebbe dall' ipotesi della ragione impersonale), rimanendo egli l' unica intelligenza e ragione universale, impersonale di tutti gli esseri intellettivi; ma deve dirsi invece che noi apprendiamo e conosciamo bensì la verità per lui ed in lui, ma mediante la partecipazione a noi della sua ragione, mediante il riverbero della sua luce infinita su noi e su le verità che dobbiamo apprendere, riverbero e partecipazione che, appena fatta, attua la luce stessa partecipata ad essere una cosa nostra individua, una proprietà personale con un valore proprio, individuo, indipendente; e diventa così la ragione individuale di ciascun uomo, che conserva nei singoli individui, ai quali si fa, strettissimi rapporti, conformità grandissima, identità di atti, a cagione appunto dell' unità e identità della sua origine. Ed è questa dottrina conformissima a ciò che è rivelato nel salmo, ove è detto « signatum est super nos lumen » vultus tui Domine ». V. anche Vic. — de Ant. ital. sap. C. 1.

§. 3. *Dei diversi stati della mente riguardo al vero.*

28. Dato l' intuito, quanto alla verità o ai mezzi della cognizione riflessiva, in differenti stati può trovarsi lo spirito nostro. O cioè egli non ha motivo alcuno per pronunciare giudizio; oppure ha motivi uguali per pronunziarlo come per non pronunziarlo; ovvero li suppone, sebbene non gli abbia certamente; o ne ha per pronunziare il giudizio in un modo piuttostochè in un altro, quantunque in opposto stiano ancora forti motivi; oppure pronunzia il giudizio senza o contro i motivi; o tali ne ha, che assolutamente lo inducono a pronunziarlo, e lo assi-

cerano da falsità così come se palpasse e cogli occhi del corpo vedesse il vero. Indi nascono gli stati di ignoranza, di dubbio, di ipotesi, di probabilità, di opinione, di errore, di certezza, ed ancora di evidenza.

29. È adunque stato di *ignoranza* quando, riguardo ad un oggetto, non si hanno punto motivi nè per affermare nè per negare. A cui si facesse questa dimanda, — I granelli di arena che sono sulla spiaggia dell'Adriatico saranno novecento quaranta bilioni —? sarebbe in stato di ignoranza, poichè non avrebbe motivo nè di affermare nè di negare. L'ignoranza può essere; o estesissima, quale in coloro che nulla mai hanno riflettuto; ovvero limitata, quale in coloro che hanno già emessi molti atti di riflessione, onde hanno acquistata la cognizione di molte verità. L'uomo, siccome finito, non può giammai giugnere a torre ogni ignoranza da sè; ma certamente, siccome riflessivo e intelligente, può limitarne i confini allargando la sfera della conoscenza per mezzo dello studio, dell'applicazione, dell'uso od esercizio delle proprie facoltà.

30. Allorchè l'uomo ha motivi uguali per pronunziare e per non pronunziare il giudizio, allora egli è in stato di *dubbio*. Tanto poi è dubbio, quando i motivi uguali esistono ed ugualmente sono forti per tirarsi l'assenso della mente, quanto è dubbio allorchè niun motivo valevole veramente esiste, sia per affermare, sia per negare la cosa. La differenza è questa: il primo nomasi dubbio positivo; il secondo chiamasi negativo o coincide coll'ignoranza.

31. Allorquando poi, non avendo motivi per affermare o per negare d'una cosa, questi si suppone, onde, esaminato e trovato che veramente convengono o confermano il giudizio pronunziato, stabilire quali sono decisamente codesti motivi, oppure, trovato che non gli convengono nè lo confermano, passare a cercarli altrove o supporne altri, fa ciò che dicesi ipotesi. È dunque *ipotesi* allorchè, non conoscendo decisamente la causa di un qualche effetto, la medesima si suppone; così che, fatto esame e trovato che l'effetto e la causa supposta si rapportano, si stabilisce la certa teoria; si abbandoni invece qual errore se l'una non spiega l'altro. Acciocchè le ipotesi abbiano un valore ed uno scopo lodevole, duopo è che non siano impossibili, cioè non contraddittorie in sè, o coi fatti osservati; e che conducano alla spiegazione dei fatti pei quali si istituiscono.

32. Se lo spirito non ha motivi pel giudizio e lo pronunzia non ostante; o lo pronunzia contro il motivo, si ha l'*errore*. Su questo ci riferemo più sotto.

33. Quando lo spirito ha certi motivi per giudicare di una cosa, i quali però non escludono ogni timore dell'opposto, allora egli dicesi in stato di *probabilità* o di *opinione;* la quale però rimane semplice opinione, se per i motivi opposti, uguali in valore, fa ondeggiare l'animo tra le due parti contrarie; è opinione veramente probabile, quando è appoggiata sopra prudente motivo, quantunque non del tutto escludente il timore dell'opposto; è improbabile, se i motivi non meritano l'assenso di saggia e prudente persona.

In molti casi l'uomo, siccome si trova in stato di ignoranza su diversi oggetti, e in stato di dubbio, e in stato di errore o di ipotesi, così spesso riguardo a molte cose si trova in stato di sola probabilità · anzi, rispetto a certe materie, quali sarebbero a cagion d'esempio i giudizi sugli avvenimenti futuri, quelli fondati sulle ipotesi, sulla analogia, sulla critica ec., è impossibile l'assoluta certezza e deve contentarsi della probabilità. Siccome poi i motivi possono essere più e meno, più e meno forti, nasce che diversi gradi ammette la probabilità; e che come in un caso per essa ci accostiamo d'assai alla verità, e così che quasi equivalga alla certezza, in un altro caso tanto ce ne discostiamo da cader nell'errore. Vegga in conseguenza il prudente se, nello stato di probabilità, i motivi sono così forti da appagare sufficientemente un giudizioso intelletto: che se no, si astenga piuttosto dal giudizio, che esporsi, col pronunziarlo sopra motivi non fondati, ad abbracciare l'errore invece della verità. E qui bene è notare di passaggio, che, trattandosi dei diversi stati dell'animo riguardo al vero, non si intende per nulla ferire il vero stesso, il quale oggettivamente può esiste-

re, quantunque dalla mente o in tutta o in parte soltanto si apprenda e si conosca.

34. *Certezza* è quello stato dello spirito, nel quale immubilmente aderisce al vero appreso senza dubbio nè timore del contrario, e perfettamente tranquillo vive nel possesso della verità. Codesto stato è originato dal fulgore, onde il vero si presenta ed apparisce allo spirito stesso; fulgore che si chiama *evidenza*. Il vero siccome vero è per sè intelligibile: allorchè con tutta la forza, con tutta la chiarezza e fulgore suo proprio e naturato, che costituisce la evidenza, risplende allo spirito, lo constriege all'assenso senza alcun timore o pericolo dell'opposto, e lo fa tranquillamente riposare sulla sua propria lucidezza e virtù nel possesso di sè, con che genera la certezza. La certezza adunque è un prodotto dell'evidenza. Essa, quantunque nella forma sia soggettiva, pure nel suo principio è oggettiva, poichè esprime lo stato dell'animo bensì ma in ordine al principio produttore di questo stato, che è il vero oggettivo. Essa in conseguenza è siccome la ripetizione soggettiva di quella voce oggettiva e intellettuale della verità, che si mostra o si esprime all'animo nell'atto primo della cognizione; è siccome l'eco dell'evidenza, e però, presentando in certo modo ed esprimendo allo spirito la verità del concetto, ha luogo solamente nello stato di riflessione ed è sempre accompagnata dall'atto di coscienza del soggetto conoscente.

35. La evidenza consiste nello splendore, onde il vero presentato all'intelligenza a lei riluce e fa sì di essere inteso; però la evidenza non è altro che l'intelligibilità del vero. Cotesta intelligibilità è nel vero stesso; la evidenza adunque è propriamente, naturalmente oggettiva, e solo si può dire soggettiva impropriamente, in quanto, la intelligibilità dell'oggetto rifulgendo alla mente, la si di unirsi in certo modo a questa rendendole di fatto ed evidentemente inteso l'oggetto medesimo.

36. Esiste un Essere intelligente e intelligibile assoluto, esiste adunque un'evidenza assoluta, da cui tutte le evidenze, siccome tutte le intelligibilità, discendono. Cotesta evidenza è infinita e perfettissima nell'Ente, che la possiede e la si gode, ed è sempre identica a sè stessa: ma se si considera nell'attuazione esterna, nella comunicazione allo spirito; in quanto di oggettiva naturalmente si fa impropriamente soggettiva; in quanto è il vero e l'intelligibile che si manifesta allo spirito, o manifestando si attesta la propria realtà; in quanto è quella luce, che irraggia l'oggetto della cognizione e lo rende conoscibile e conosciuto alla potenza dell'intelligente creato; essendo lo spirito che la riceve limitato, subendo, a tenore delle condizioni tra le quali può trovarsi, delle accidentali mutazioni, può avere nella diverse modificazioni sue diversa, maggiore cioè o minore attitudine ad apprendere il vero; per cui nella cognizione riflessa limitatamente, inegualmente, imperfettamente, cotesta evidenza si gode dalle menti umane. Questa imperfezione può essere di due sorte. Può riguardare cioè e dipendere dagli oggetti illuminati; i quali essendo moltissimi, ed alcuni infiniti, ed essendo lo spirito conoscitore finito, è impotente a conoscerli tutti e con la chiarezza di cui in sè sono forniti e dotati; onde nasce appunto il mistero e il sovraintelligibile di ciò che l'Ente possiede realmente, ma pure è impervio alla naturale finita facoltà della mente umana: o può riguardare e dipendere dai gradi del chiarore, che dell'intelligibile si comunica allo spirito, gradi che essendo pochi e deboli, attenuano la forza dell'evidenza, ne diminuiscono la vivacità: e però, non dando una cognizione sufficientemente chiara e pura dell'oggetto, ma solamente oscura e confusa, ed alterando altresì la notizia dell'oggetto stesso presentato all'intuito, danno luogo all'errore, o al dubbio, o alla sola probabilità.

37. L'evidenza, quale intelligibilità, ha il suo fondamento nel primo intelligibile, il quale, essendo assoluto, costituisce tale ancora l'evidenza che gli è propria, e che egli solo comunica a tutte le altre cose. Che se cotesta evidenza si considera nell'intelligibile primo, in quanto per essa egli è illuminato necessariamente in ordine alla cognizione; siccome in tal caso è propria di lui, assoluta, intrinseca, necessaria, e seco

stessa identica, però si chiama evidenza *metafisica*, quasi quella che non può non essere: della quale godono tutte le verità che riguardano direttamente l'intelligibile assoluto, o che sono in lui; valeadire quelle verità che si dicono appunto metafisiche. Se poi si considera negli intelligibili secondi, medieti, di partecipazione, in quelli cioè che, essendo perchè creati, sono intelligibili ancora perchè l'intelligibile assoluto loro comunica l'intelligibilità conoscendoli nel crearli, e così rendendoli conoscibili a sè a alle intelligenze create, si chiama evidenza *fisica;* quasi evidenza di fatto, comunicata, sperimentale; della quale godono le verità chiamate fisiche, cioè degli oggetti fuori di noi, che da noi si apprendono immediatamente per mezzo dei sensi. Ma qui è da notare ancora: questa evidenza comunicata e indiretta può considerarsi, e come appresa immediatamente dall'intelletto negli oggetti creati, o como intuita da noi mediatamente negli oggetti stessi. Nel primo senso è la evidenza fisica or or descritta; nel secondo senso dicesi *evidenza morale*. Cioè, l'Essere e l'intelligibile assoluto fa gli esseri e gli intelligibili dipendenti; e con farli, alcuni di questi creando intelligenti e liberi altresì, ad essi si mostra non solamente principio di essere e principio di conoscenza, primo idea, primo e assoluto vero, centro dell'ordine ideale: ma loro si mostra ancora siccome principio regolatore dell'azione ed imperativo assoluto, che dirige l'arbitrio e costituisce l'ordine morale. In conseguenza, avvegnachè gli intelligenti liberi possono individualmente abusare dell'arbitrio in forza della stessa loro potenza libera, e così opporsi alla legge suprema, pure, perchè così sono ordinati naturalmente nella creazione dal creatore stesso, complessivamente presi, e si uniformano sempre all'ordine ideale col vedere rettamente e formare giudizio giusto e verace sulle cose conosciute, e conservano l'ordine morale coll'ubbidienza alla regola suprema di azione, ripetendo esteriormente agli altri il giudizio formato, precisamente nel modo con cui fu formato. Quindi, allorchè unanimi concordano nel riferire un fatto da essi veduto o conosciuto, gli altri lo credono sulla veracità della loro testimonianza: il qual fatto acquista il merito di vero evidente, in quanto partecipa anch'esso all'intelligibilità assoluta, sebbene appresa da noi solo mediatamente: e però codesta evidenza si chiama morale perchè fa chiare le verità morali, quelle cioè che basano sulla veracità e probità del testimonio.

38. Consegue dal detto fin qui che, stando tra le evidenze quel rapporto che fra l'Ente e gli esistenti, procedendo questi da quello per creazione, anche le evidenze fisica e fisico-morale sono create dalla metafisica. Di maniera che, come si esprimeva un celebre filosofo, » la creazione è l'atto, per cui l'evi» denza metafisica diventa fisica o di al» tra specie. Il che ci spiega i diversi » caratteri di tali evidenze: i quali, per » la metafisica consistono nella necessi» tà assoluta, e quindi nella impossibi» lità assoluta del contrario; per la fisi» ca nella necessità relativa e nella re» spettiva impossibilità dell'opposto, » cioè in tanta necessità ed impossibili» tà, quanta è richiesta dalle attinenze » di questa luce secondaria coll'origina» le splendore da cui deriva ». (Giob. — ietr. c. 4.)

39. Dall'evidenza nasce la certezza; però, triplice quella, anche questa è di tre sorte. È certezza metafisica, allorchè, apprendendo noi una verità, siamo siffattamente persuasi della medesima, che conosciamo e giudichiamo il contrario non potersi avverare in modo alcuno nemmeno per una forza soprannaturale. È fisica allorchè, apprendendo un vero, siamo così persuasi del medesimo, che giudichiamo l'opposto suo non potersi verificare rimanendo e conservandosi costante lo stabilito ordine fisico della creazione, soltanto potersi verificare allorchè per la onnipotenza del creatore codest'ordine fosse cangiato o sospeso. È morale finalmente quando, apprendendo un vero e credendolo sopra la veracità altrui, giudichiamo che l'opposto non possa verificarsi permanendo nel suo valore l'ordine morale ed ideale; solo possa verificarsi allorchè quest'ordine presente di cognizione, di probità e di veracità, impresso ed imposto da Dio all'uomo, venga a violarsi, ad es-

sere disprezzato e conculcato dall'uomo stesso.

40. Sebbene, considerata dal lato dell'evidenza siccome principio onde è originata, la triplice spiegata certezza sia diversa pei motivi su cui poggia, essendo impossibile assolutamente il contrario in un caso, impossibile solamente stanti le leggi dell'umana probità e le leggi fisiche negli altri due; alle prime delle quali, sebbene non la intiera natura e generazione umana, pure può opporsi e violarle ne qualche individuo, e le seconde possono essere senza dubbio sospese o cangiate dal Creatore per gli inscrutabili suoi fini: pure, considerato quello che la certezza stessa è nell'animo o quello che vi produce, l'una non ha alcuna differenza dall'altra, in quanto che tutte le specie di certezza sono una perfetta quiescenza dello spirito, riguardo al vero appreso, senza dubbio o timore del contrario.

E questo porgemi occasione a rifiutare il sentire di Filangieri, il quale opinava che nella certezza nulla vi sia di assoluto, ma cangi, non a tenore dei motivi, sibbene a tenore delle disposizioni dell'animo di chi la possiede. Laonde per un filologo, secondo lui, è più certa una verità storica, per un matematico una verità metafisica, per un fisico una fisica. Ma è chiaro che, posto da banda ciò che riguarda la disposizione d'animo rispetto all'evidenza, mancando la quale manca la certezza ancora, se si considera il sentimento che nasce in chicchessia all'apprendimento di qualunque vero purchè accompagnato da evidenza, eguale è in tutti, e in tutti i casi la certezza, perchè ognuno egualmente, col medesimo grado di persuasione a qualunque vero aderisce senza timore del contrario: chè se vi si introduce il menomo dubbio o indebolimento non è più certezza. Se poi si considerano i motivi di adesione al vero conosciuto, allora certamente essi sono differenti in sè, non nella disposizione di chi ha la certezza. E nella certezza metafisica il motivo è cotanto potente, che il contrario è impossibile: nella morale è meno potente che nella metafisica, ma pure è fortissimo, essendo quasi impossibile che siano violate universalmente le leggi morali: nella fisica meno forte ancora, ma tale però da indurre persuasione fermissima finchè non consti del contrario, non solendosi così di leggieri dal creatore cangiare o sospendere le leggi fisiche.

41. Rimane ora che si dichiari quale specie di certezza siano atti a produrre i mezzi della cognizione che sopra abbiamo esposti: il che è facilissimo. Cioè, ci danno certezza metafisica la coscienza, la semplice intelligenza e la ragione o il raziocinio, non che il senso comune della natura e la memoria ove intervengono a testimoniarci le verità de' tre mezzi enunciati: ci dà certezza fisica la sensazione; e morale certezza ci somministra l'autorità umana.

Ci dà certezza metafisica la coscienza; poichè l'opposto di ciò che ella ci testimonia è di fatto impossibile, essendo vero che niun argomento si può avere per dire che non esista ciò che sperimentiamo e sentiamo, ed inchiudendo contradizione l'asserirlo, ogni motivo avendo al contrario per dire che esiste. Infatti, se potesse non essere ciò che attualmente ci attesta la coscienza, saremmo in stato di contradizione: chè sarebbe la cosa, perchè la sentiamo, perchè ne abbiamo la irrefragabile testimonianza della coscienza, e non sarebbe secondo il supposto. Le opposizioni poi che si producono in proposito non hanno valore; perchè feriscono le cause o gli effetti degli atti di coscienza, di che essa non si incarica, o feriscono le supposizioni che per mezzo di essa possono farsi, delle quali nemmeno si cura.

Così ci dà certezza metafisica la semplice intelligenza e la ragione. Infatti se, presentata una verità allo spirito, scopre esso che il rapporto de' suoi termini è necessario, siccome è impossibile che una tale idea, essendo identica con un altra, non sia tale; che indurrebbe contradizione l'affermarlo e il negarlo al tempo stesso; quindi lo spirito di cotesto rapporto si persuade non solamente senza alcun dubbio le contrario, ma scorgendo di più l'impossibilità dell'opposto. Il medesimo dicasi del raziocinio, ove realmente esiste nella sua formalità, esprimendo esso non altro che il rapporto di convenienza o di discrepanza tra due idee.

Per quello spetta al senso comune della natura, sia perchè i giudizi che pronunzia procedono dalla natura operante secondo una legge necessaria nel suo proprio andamento, sia perchè li pronunzia dettati dalla semplice intelligenza che scopre immediatamente il rapporto necessario tra le idee, esso ancora ci dà certezza metafisica: siccome avviene della memoria allorquando è ausiliare della coscienza o della intelligenza o della ragione.

Siccome poi, quando trattasi dei veri scoperti per la sensazione, si convince che veramente quantunque in fatto siano in quel tal modo, pure potrebbero senza dubbio essere diversamente, quindi essa ci somministra certezza fisica: in quel modo che certezza morale ci porge la testimonianza altrui, mentre scorgesi che potrebbe essere anche l'opposto di ciò che viene testimoniato, se violate si suppongano le leggi del buon costume, della veracità, della probità umana.

§ 4. *Del criterio del vero.*

42 *Criterio* è voce greca ed esprime *giudicatorio:* in modo che criterio del vero, nel senso di tutti, è quel mezzo per cui discerniamo e giudichiamo della verità di una conoscenza; o quella nota dell' oggetto intelligibile che ne fa certi della sua verità; o meglio, quella virtù e proprietà del vero che trae l' assenso del nostro intelletto o ci rende fermamente persuasi della realità di lui. Per altro nel definirlo conformi non furono i filosofi, siccome nemmeno nello spiegarlo. Onde alcuni lo dissero = la tessera, o il distintivo della verità =: altri = la ragion sufficiente del rapporto fra il predicato e il soggetto =: altri = l'indizio infallibile del vero =: altri = la prova sicura del medesimo, o, la strada per conseguirlo e possederlo senza pericolo d'errore =; e via discorrendo. Quindi alcuni lo hanno voluto puramente soggettivo, o non altro che una proprietà e una disposizione dello spirito di apprendere e consentire al vero: altri lo spiegarono quale un risultato delle operazioni intellettuali: ed altri lo fecero una cosa indipendente dall' essere intellettivo e non residente nella verità, ma estrinseco all'uno e all' altra.

In conseguenza furono differentissimi nell' assegnare in che cosa consista. Infatti Platone lo ripose nelle idee *intelligibili*, concepite da lui siccome esseri esistenti in sè stessi fuori della mente, e indipendenti da lei. Aristotele lo ripose nella evidenza delle idee intelligibili e nella testimonianza dei sensi. Epicuro, con tutta la caterva dei materialisti, l'ha riconosciuto nella relazione dei sensi: nell' *apparenza comprensibile* gli stoici: Cartesio nell' idea chiara e distinta che si ha di una cosa: e il Malebranche nell' evidenza che trae a sè l' assenso anche nostro malgrado: nelle regole logiche Leibnizio con tutti i suoi. La scuola scozzese lo desume dal senso comune della natura: dal senso intimo Galluppi: dall' idea dell' *ente* Rosmini: molti della scuola Germanica lo fondano nell' assoluto: altri finalmente, nella luce che seco necessariamente porta il vero, onde si fa apprendere dall'intelligenza, valeadire nell' evidenza.

43. E per vero, se per criterio devesi intendere il giudicatorio della verità, quella proprietà cioè del vero che si attira il nostro assenso e ci rende certi dell' esistenza e realtà sua, è chiaro che questa proprietà deve essere un che di intrinseco, di unito, di proprio, di identico alla verità stessa, non un che di variabile, di aggiunto, di estrinseco a lei. Quindi il criterio del vero non può essere solamente un indizio, o una tessera, o una ragione sufficiente, o una prova, o una via sicura per conseguire la verità; ma deve essere assolutamente qualchecosa in lei, intima a lei, che lei ci faccia vedere e ce ne persuada; onde non fuori di lei, ma in lei soltanto devesi cotesto criterio indagare.

44. E qui, prima di enunciare decisamente la nostra sentenza, avvertiamo non doversi confondere il criterio del vero coi mezzi del medesimo. Chè questi sono subbiettivi e quello necessariamente è obbiettivo. E nemmeno devesi confondere il criterio universale coi criteri particolari. Poichè questi nascono dall' applicazione del criterio comune, e possono diversificare secondo gli obbietti cui si riferiscono; mentre il criterio universale è invariabile, e in sè contiene implicitamente tutti gli altri. Inoltre

avvertismo, che il criterio generale per tutte le verità fornito deve essere di questi quattro requisiti, per mezzo del quali, e dai mezzi di conoscere, e dai criteri particolari si distingue: 1° che si estenda a tutte le verità: 2° che sia indimostrabile: 3° che sia tale che tragga l'assenso dell'intelletto e lo persuada invincibilmente del vero: 4° che in conseguenza sempre accompagni la verità.

45. Ciò premesso, affermiamo il criterio d'ogni vero essere riposto nell'evidenza. L'evidenza infatti, 1° si estende a tutte le verità, non prestandosi dall'uomo assenso a verità se non sia evidente o consentendo a qualunque verità che evidente si mostra. Per fermo, i fonti stessi del vero non sarebbero tali, nè si ammetterebbero, se non fossero evidenti. 2° L'evidenza è indimostrabile, poichè è quello stesso che è il vero in rapporto colla nostra intelligenza, cui ineluttabilmente persuade di sè allorchè se le presenta. 3° Costringe l'intelletto ad assentire al vero, dimanierachè, rifulgendo l'evidenza di un qualche vero alla mente, questa non può non apprenderlo nè può non esserne persuasa. 4° Finalmente è sempre congiunta colla verità; poichè, se un vero è evidente, ha ciò che si ricerca per asserirlo e tenerlo vero, nè può essere falso, essendone l'evidenza il distintivo, anzi un'assoluta sua proprietà. Indi l'evidenza porta seco tutto ciò che sopra abbiamo dichiarato dover costituire il criterio del vero; ciò che non avviene di tutti gli altri criteri assegnati.

46. Conchiudiamo qui del criterio della verità col dichiarare, che per evidenza intendiamo l'intelligibilità del vero, siccome è spiegato più indietro con tutte le ivi esposte dottrine: e che però l'evidenza metafisica è criterio per le verità metafisiche, la fisica per le fisiche, e la morale per le morali. Siccome poi la intelligibilità è naturale e necessaria nell'Essere assoluto, che la comunica ed elargisce agli esistenti; così, delle evidenze ancora essendovene una che è quella assoluta e necessaria dell'Essere, (prima verità, prima idea, principio efficiente di tutte le cose, ragione fondamentale dell'essere e del conoscere, che luce in sè ed essenzialmente intelligente o intelligibile, comunicandosi alle cose create da sè fa sì che intelligibili tutte e intelligenti alcune diventino, onde creando il mondo reale produce altresì il mondo intelligibile), dalla quale procedono tutte le altre, siccome abbiamo dichiarato sopra; perciò il criterio del vero risiede fondamentalmente in quella prima evidenza, ossia metafisica cioè, che si fonda nell'Ente valeadire in Dio.

§ 5. ***Dell'errore e delle sue cause.***

47. *Errore* è = il giudizio pronunziato su di una cosa senza motivi di pronunziarlo, o contro il motivo legittimo, e l'assenso prestato a codesto giudizio =. Quindi l'errore è il dissenso al giudizio di ciò che è, o l'assenso al giudizio di ciò che non è. Finchè l'uomo non ha pronunziato il giudizio sopra una qualunque cosa, egli, soggettivamente considerato, non ha nè verità nè errore: la verità la possiede allorchè dice, che ciò che è, è; o che non è ciò che non è: siccome in errore si trova allorchè inverte cotesti detti a sè stesso. Or il giudizio, nella sua forma è puramente soggettivo e si pronunzia soltanto in istato di riflessione; l'errore adunque, siccome la verità formalmente considerata, è totalmente soggettivo ed ha luogo solamente nello stato di riflessione, nella cognizione riflessa. Imperò, siccome nell'intuito il giudizio si vede dalla mente bell'e formato dall'oggetto in sè, che affermandosi non può mai essere diversamente da quello che si afferma, poichè sarebbe un dire, l'essere non essere; perciò nello intuito l'errore è impossibile.

48. L'errore dal celebre Bacone è chiamato *idolo della mente;* perchè quale una falsa divinità dello spirito trae a sè quel culto e venerazione di lui, che alla sola verità è dovuta. Egli enumera questi di cotesti idoli, quasi quattro classi di pregiudizi che offuscano e ci nascondono la verità: e chiama *idola tribus* gli errori provenienti dalla stessa natura dell'uomo; *idola specus* quelli originati dalla particolare natura di ciascheduno; *idola fori* quelli che nascono dall'educazione, dall'abuso o mal senso delle parole; *idola theatri* quelli prodotti dalle cattive teorie o dall'abuso dei mezzi di

ragionare. Altri ne fanno diversa classazione, ma in fondo in fondo nel senso convengono. Noi li ripartiamo così per le loro cause in relazione alla divisione baconiana. Errori che nascono dalla limitazione del nostro intendimento; dal trasmodamento delle propensioni naturali; dall'abuso del linguaggio e dal vizio del segno sensibile per l'esercizio della riflessione; dall'indebita applicazione dei mezzi di conoscere; dai difetti individuali. Trattare dell'errore è di somma importanza in logica; poichè, privandoci esso del miglior bene siccome intelligenti, ci degrada e ci rende impossibile il nostro perfezionamento; onde importare ci deve moltissimo conoscerlo e conoscerne le cause per imparare ad evitarlo.

49. Alcuni errori dunque nascono dalla limitazione del nostro intendimento. Per vero, l'uomo è naturalmente finito e limitato; limitate per conseguenza sono le sue facoltà e nella natura loro e negli atti: però l'intelletto tutte non può côrre le verità nella cognizione sua, perchè indefinite sono di numero ed alcune infinite di estensione, e superano così la limitata sua potenza. Alcune altre verità poi, sia a ragione della loro altezza, sia a ragione della naturale sua debolezza e limitazione, non le apprende in tutta la loro chiarezza, ma solo offuscatamente, oscuramente ed imperfettamente, per cui può talvolta alterare e confondere la notizia del vero con quella del falso, estimando l'uno essere l'altro. Adunque, allorchè l'intelletto umano trascorre sopra i proporzionati suoi obbietti per la cognizione, siccome, non accompagnato da prudente attenzione e riflessione che assicuri e dichiari per la evidenza sì l'oggetto, sì il grado di chiarezza nello apprendimento del medesimo, troppo fidando a sè può errare, però dove l'uomo ben guardare che il suo giudizio riflessivo sia per la riflessione stessa chiaro ed espresso.

50. Altri nascono dal trasmodamento delle propensioni naturali della mente. Chè per natural propensione essendo l'uomo portato alla verità, ripugnante all'errore, è per natura inchinevole ad assentire alle cose che se gli presentano fornite di evidenza, e a sospendere l'assenso da quelle che dai motivi di credibilità non sono accompagnate. Or può avvenire, che pel rigoglio di queste propensioni o nell'una o nell'altra trasmodi, credendo troppo cioè, onde il riprovevole dommatismo, ovvero troppo dubitando, da che l'abbominevole scetticismo; errori perniciosissimi e vituperevoli, i quali alla dignità dell'intelligenza umana troppo disdicono. E inchinevole l'uomo altresì per natura, nell'acquistare la notizia delle cose, siccome ad usare le astratte e generali nozioni per assicurare totalmente ragionando l'evidente cognizione dei concreti, così a procurare una determinata e decisa nozione dei concreti stessi coll'applicazione delle idee della mente agli oggetti presentati dai fatti e dall'esperienza. Ma può avvenire anche qui che troppo affidandosi all'una o all'altra di queste tendenze, trascorra nella prima nell'errore del razionalismo, il quale tutto spregia quanto dipende dall'esperienza, oppure nella seconda nell'errore dell'empirismo, che sentir non vuole delle nozioni e principi a priori, e quanto da essi deducesi dispetta. Così da naturale tendenza è sospinto a cercare nella natura e nello cognizioni quell'ordine e quella semplicità, che l'autore sapientissimo impresse alle cose; siccome ad apprendere e penetrare cotest'ordine correlativamente a tutti quei rapporti che contiene, e ciò per l'uso dei due metodi analitico e sintetico, adoperati ove il bisogno e il soggetto richieggonli. Ma se fia che la mente nello eseguire coteste indagini devii dal giusto mezzo, e può facilmente avvenire per lo stesso desiderio di sapere, nulla più facile che, cercando l'ordine reale e la semplicità propria dell'ordine di creazione, si finga l'uomo un ordine immaginario e capriccioso, e questo al reale sostituisca: nulla più facile che, per sintesi volendo troppo universaleggiare e scoprire rapporti, o conoscere elementi e parti per analisi, sostituisca il sistema preconcetto, le apparenti similitudini, gli elementi arbitrarii, le minute sottigliezze, le immaginarie astrazioni, le false teorie, alla verità, al naturale e ragionato sistema.

Il perchè, ad evitar l'errore in questi casi, non sarà mai abbastanza raccomandato, accompagnare coll'esercizio delle facoltà naturali allo sfogo delle naturali

propensioni, l'attenzione, acciocchè sia bene assicurato che niuna trasmoda, che niuna oltrepassò il limite e l'oggetto suo proporzionato o proprio.

51. È terza cagion d'errore l'abuso del linguaggio. In altro luogo fu già esposto come la riflessione non può compiersi senza un qualche segno sensibile, dal concorso del quale dipende, siccome da condizione necessaria al proprio esercizio; segno che è il linguaggio. Or siccome il segno sensibile, dipendendo anch'esso necessariamente da tante condizioni, quali sono quelle che trae seco la naturale limitazione ed imperfezione dell'uomo, può alterarsi, alterata in conseguenza, e quindi vera o falsa più o meno dovrà riescire la cognizione a tenore della perfezione o corruzione del mezzo adoperato a formarla. Impertanto sarà sollecita cura di chi ragiona, nel formulare le sue cognizioni, di usare del più acconcio modo di esprimersi ad evitar l'errore. In quattro maniere possono i vocaboli introdurre falsi concetti nell'animo. Primo per la loro ambiguità, quando cioè un tal vocabolo esprime più cose, siccome la parola *piede;* oppure quando un vocabolo esprime una nozione complessa e complicata come la voce *fisica*. In secondo luogo per la loro origine, poichè alcuni vocaboli, esprimenti sole negazioni o mero astrazioni dell'animo, si possono usurpare, da chi meno avverte, siccome esprimenti cose positive, reali e concreto nell'essere o nel modo onde sono concepite: altri poi, esprimenti cose spirituali, e formati per l'analogia delle medesime con oggetti materiali, possono farci confondere gli uni colle altre. In terzo luogo, per lo scambio, nei nomi derivati, del significato fra il senso di etimologia e il senso comunemente attribuito loro; chè alcune volte differiscono; e per il prurito di molti di introdurre vocaboli nuovi nella dizione, o per l'uso incostante degli introdotti arbitrariamente.

52. *Sofisma*, generalmente parlando, è un discorso che pecca nella materia o nella forma dei giudizi o dei raziocini. I sofismi sono di due sorte, di parole o di proposizioni. Sofisma di parole è se il discorso è falso per una fallacia di vocaboli; che se tale è per fallacia di giudizio, dicesi sofisma di proposizione. In questo paragrafo impertanto ove trattasi dell'errore, e precisamente a questo punto ove è discorso degli errori provenienti dall'abuso del linguaggio, può aver luogo ciò che i logici chiamano col nome di *sofismi di parole*, che sono, l'anfibologia, l'equivoco, la fallacia d'accento, la fallacia di dizione, la fallacia di più interrogazioni: e i quali tutti possono indurre in errore bensì, ma solamente i poco esperti. E l'equivoco ha luogo, allorchè un vocabolo esprime più cose, come la parola *piede* di cui sopra: l'anfibologia, allorchè la sintassi dà luogo a due significati diversi, quale fu la risposta dell'oracolo, — ibis redibis non morieris in bello —: la fallacia d'accento allorchè, a tenore del modo di pronunziare, varia il significato di un vocabolo, come le parole *rosa*, *rósa*, *volo*, *vòlo;* la fallacia di dizione, allorchè un vocabolo non è costantemente adoperato ad indicare le medesime idee con precisione, secondo la quale pretesero i Romani di ingannare Antioco quando, a patto di pace, chiesero la *metà* delle sue navi, pretendendone non la metà numerica, ma la metà di ciascuna: e la fallacia di più interrogazioni, allorchè con una sola dimanda si chieggono cose cui non si può soddisfare con una sola risposta; come sarebbe se il giudice chiedesse all'imputato, se solo o accompagnato, se di giorno o di notte abbia commesso il delitto.

53. È un'altra cagion d'errore l'indebita applicazione dei mezzi di conoscenza. Infatti è stato spiegato già come noi siamo inchinevoli per natura al sapere, o come, a conseguire il nobile scopo della cognizione di moltissime cose, siamo stati forniti dal sapientissimo nostro creatore di mezzi opportuni, di aiuti accconcissimi a facilitarnela. Ma se cotesti mezzi non saranno ordinatamente, ragionevolmente usati da noi, l'errore non la verità sarà il risultato delle inordinate nostre indagini. E prima cagion d'errore per questo caso sarà, allorchè si procede all'enunciazione del giudizio senza prima ponderar bene e distinguere quale facoltà è da usare nel concepire un dato obbietto: onde procede che all'immaginazione alcuna volta si fanno subire le

veci dell'intelligenza, e che si tenga per vero ciò che più vivamente ci ha ferito a preferenza di ciò che vero manifestasi al calmo esame della riflessione. Altra cagion d'errore sarà quando si pronunzia temerariamente il giudizio, senza prima riflettore se debitamente l'obbietto è presentato alla facoltà conoscitiva o pel suo mezzo legittimo. Onde i principi razionali arbitrarii, gli assiomi illegittimi, le fallacie dei sensi, le deduzioni erronee da erronei principi.

54. Abbiamo dichiarato che cosa devesi osservare a causare l'errore nell'uso di alcuno dei sovra descritti mezzi od aiuti del conoscere. Qui adunque di ciò nulla ripeteremo. Solamente osserviamo riguardo all'autorità, che essa non si citi in quelle materie ove non ha luogo ed è insufficiente a darci cunoscenza delle cose che vi si trattano; e che si esaminino bene i motivi della sua credibilità, per non essere indotti in errore. Quanto al raziocinio poi osserviamo che si attenda bene alla sua legittimità, sia quanto alla forma, sia e più specialmente quanto alla materia. Nei raziocini puri, nei quali non si tratta che di stabilire a priori dei rapporti di idee, basterà osservare i canoni che si prescrivono ove trattasi della semplice intelligenza, e quelli più che altro che riguardano la forma del ragionamento. Negli altri raziocini poi, siccome per la loro materia bassano più comunemente sopra i due universali principi del rapporto fra causa ed effetto, fra sostanza e modo, duopo è a chi deduce una cosa dall'altra che prima, per atti individuali e ripetuti di esperienza, si assicuri del rapporto di due o più cose concepite siccome cause od effetti, sostanze o modi; in guisa che siagli provatissimo, che un dato oggetto non sia mai stato disgiunto da un altro; che per quosto l'esistenza e i modi di quello si spieghino, non per un altro; che uno non possa concepirsi nè essere se non supponendo l'altro; cho costanti siano i loro rapporti scambievoli. Supposte queste condizioni o la conclusione del raziocinio basandola sulla verità di queste, impossibile sarà l'errore; viceversa ci sarà il raziocinio infausta sorgente di falsità. Aggiungasi un canone, il quale più che altro riguarda l'argomento di analogia: — la conclusione non oltrepassi le premesse, e l'analogia nè troppo si estenda nè troppo si limiti —; chè l'uno e l'altro dei due estremi è egualmente nocivo.

55. A questo luogo riportansi quelli che dai logici chiamansi *sofismi di proposizioni*; i quali sogliono indurre e da alcuni usarsi per indurre in errore. Laonde qui li esponiamo per esteso, acciocchè niuno ne resti ingannato. Si ha adunque errore pel sofisma detto di — transitus ab intellectu ad rem —, allorchè dall'esistenza di un idea nello spirito si conclude all'esistenza dell'oggetto concreto, corrispondente all'idea stessa precisamente. L'altro sofisma è la così detta — fallacia accidentis —, che consiste nell'asserire essenziale ad un oggetto ciò che solo accidentalmente gli conviene; come se si concludesse che la religione cattolica autorizza la scostumatezza, perchè alcun cattolico ad onta della sua credenza è scostumato. Simile a questo è il sofisma detto — a dicto secundum quid ad dictum simpliciter —, allorchè si conchiudedi una cosa siccome appartenente assolutamento ad un oggetto, a cui appartiene soltanto sotto date condizioni; come in colui che asserisse perniciosa la religione, dal che alcuno in forza di certe sue opinioni religiose storte opera viziosamente: opposto al quale è quell'altro, — a dicto simpliciter ad dictum secundum quid —, come in colui che asserisse l'acqua salata dover estinguere la sete, perchè l'acqua per sè la estingue. Si ha il sofisma di — non causa pro causa —, allorchè si prendono per causo di alcune coso i fenomeni, cho sono solamente antecedenti o concomitanti; ovvero allorchè si asserisce causa di un tale effetto quella che non è conosciuta qual causa di lui; o quando arbitrariamente si sostituisce alla causa reale una conosciuta una causa a capriccio. Esempi del primo caso sarebbero, se alcuno ponesse dovere un tale essere avventuroso, perchè porta il nome di tanti che furono con quel uomo avventurati, od asserisse avventuroso o infausto un tal giorno perchè è stato già ad altri avventuroso od infausto — cum hoc, ergo propter hoc —; se dicesse che le comete, le ecclissi recano disavventure, perchè

una qualche volta dietro le apparizioni della comete e delle ecclissi avvennero disgrazie, — post hoc, ergo propter hoc —; a questi riportansi lo false predizioni degli auguri, degli aruspici, degli astrologi. Esempi del secondo e del terzo caso sarebbero, se alcuno ripetesse la rottura dei vasi pel ghiaccio dall' abborrimento della natura pel vuoto, se alcuno ad indicare il principio di un qualche effetto usasse genericamente il vocabolo *forza;* causa dell'attrazione (p. e.) è la forza attrattrice della materia. Il — falso supposto — si ha, allorchè si assume siccome vero ciò che è falso o ambiguo: così stortamente ragionerebbe chi dicesse, — il ciliegio è fruttifero, perchè è albero —. Il — circolo vizioso — è il sofisma, con cui due cose egualmente dubbie si provano l'una per l'altra; tal farebbe chi provasse la veracità del testimonio di coscienza per l'evidenza, e l'esistenza dell'evidenza pel testimonio di coscienza. La — ignoratio elenchi — si ha quando si prova tutt'altro da ciò che si disputa, alla quale può ridursi la — fallacia consequentis —, che consiste nell'inferire da un antecedente ciò che non ne segue. La — petitio principii — si commette, allorquando si suppone certo ciò che è in questione; tal farebbe chi asserisse l'anima immortale, perchè non può perire. Si ha la — fallacia distributionis —, allorchè si ragiona falsamente da ciò che conviene a tutta la classe, a ciò che si asserisce a ciaschedun individuo: e la — fallacia collectionis —, allorchè si attribuisce alla collezione intiera ciò che solo accidentalmente appartiene agli individui; come asserire la santità del genere umano dalla santità di molti suoi individui; oppure, quanto al sofisma antecedente, asserire la rettitudine individuale di ogni uomo dalla rettitudine propria della natura umana. Dicesi finalmente — fallacia compositionis — quando, dal non appartenere una data qualità ad un oggetto senza una condizione, si conchiude non appartenergli anche aggiunta quella condizione; così falso ragionerebbe chi dicesse che gli avari, anche ravveduti, non potranno salvarsi, perchè siccome avari senza ravvedersi non possono salvarsi: la — fallacia divisionis — è l'opposta. A questi sofismi si aggiungono l'argomento — ad verecundiam —, quando si prova una cosa con la semplice autorità di persone rispettabili, a cui l'avversario non può quasi impunemente contraddire: l'argomento — ad ignorantiam — allorchè uno canta vittoria pel suo argomento, perchè l'avversario non sa addurne uno più forte in contrario.

56. Sono finalmente causa funesta di errori i difetti individuali, dei quali questi sono i più notabili. Il primo è quell'ignavia, che radicata nella imperfezione e debolezza della natura, è accresciuta dalla volontaria svogliatezza di applicare; onde, indebolita la volontà nella speditezza de' suoi atti, è ritenuta l'intelligenza dalla attenzione e meditazione nella ricerca del vero. Da questa nasce il secondo, che è l'impazienza nello studio e la precipitanza nel pronunziare il giudizio, secondo le quali, a causare le cure e scuotere le sollecitudini della diligenza e della precisione, poco curando la chiarezza delle cognizioni, si affastellano senz' ordine e senza ponderazione i giudizi e i raziocini precipitando illazioni. Terzo è il così detto — spirito di partito —, dal quale legato l'uomo non ammette per vero se non quanto è in rapporto colla causa abbracciata, rigetta siccome falso qualunque ancho invitto argomento che se le opponga, e irragionevoli tiene tutte le più convincenti ragioni che ne mostrano la erroneità. Da questo sono causato, la ostinazione dei partiti e le non mai finite loro controversie. Il quarto sono i pregiudizi, che stravolgono la naturale disposizione al sapere, infermano la vigoria dell'ingegno, ne isteriliscono la fecondità, ne offuscano le facoltà e l'assennatezza. Sono essi originati o dall'infanzia, che, regolata per lo più, cresciuta od educata tra persone ignoranti e idiote, riceve, rende abituali e conserva lungamente tutte le false impressioni o credenze degli spettri, dei fantasmi, fate, geni benefici o malefici, degli usi degli educatori, delle parole loro, del modo di sentire e di pensare, con quanto da queste consegue o falsamento può dedursi: oppure sono originati dall'eccessiva autorità che si concede agli altrui giudizi, per la quale tanto si degrada l'uomo, volontariamente accecandosi, da ammettere vero qualunque ancho più sn

lenne sproposito fu pronunziato dal suo nume: oppure sono originati dalle inveterato opinioni, cui piuttosto che rinunziare li caparbio, e così confessare ingenuo che una volta errò, antepone lo aperto e dichiarato errore. Sonovi alcuni i quali non vogliono ammettere perfettibilità di sorta nell'uomo, e però non vogliono riconoscere per buono se non quanto ci venne dagli antichi: solennissimo strafalcione; poichè l'esperienza ci mostra che tante cognizioni e invenzioni sono viepiù andati acquistando e facendo gli uomini, le quali prima non si conoscevano. Altri sonovi al contrario, pei quali i nostri antenati non hanno saputo nulla, tutto in essi era errore, ed abbiamo dai moderni solamente quanto è buono e ragionato. Errore non meno funesto del primo; perchè costoro, oltre al ripugnare alla verità, all'evidenza della storia, della tradizione, dei fatti, vengono così a privarsi volontariamente dei migliori aiuti per progredire nella perfezione e nell'incivilimento, non riconoscendo i beni che abbiamo ricevuto dai nostri maggiori e restringendosi all'esperienza di pochi anni. Altri finalmente vi sono che, richiesti della ragione di certi veri, non sanno rispondere altro che, a mò di pappagallo, — il tale o il tal altro ha detto che la cosa è così —; — ipse dixit — rispondevano i discepoli di Pittagora, — Aristotele insegna così — gli Aristotelici; quasichè essi, specialmente nelle verità razionali, non avessero il dono dell'intelletto per apprenderle e mostrarle altrui. Quarto sono gli affetti dell'animo specialmente l'amore e l'odio, che turbano la mente, non lasciano campo all'attenzione di pesare le ragioni, falsificano i giudizi nostri, e però non ci lasciano vedere ed apprendere nella sua luce la verità. Quinto è l'intemperante curiosità di sapere e la troppa fiducia del proprio ingegno, da cui regolato l'uomo pretende oltrepassare i naturali confini della cognizione, si slancia per una via non mai praticata, agogna ad ottenere l'impossibile, e perciò s'adira contro tutti gli ostacoli che si attraversano alla sua pretensione, disprezza gli altrui retti giudizi, troppo stima i suoi falsi, e quantunque qualche rarissima volta giunga alla verità, per lo più immerso trovasi e dovunque attorniato da menzogna e da errore. Da questo poi nasce l'orgoglio, che non riconosce per buono se non quanto è da sè prodotto, disprezza gli altrui trovati, non cura l'altrui osservazione e censura per quanto ragionata e sincera, anzi odio concepisce contro chi la propone, e la caparbietà ed ostinatezza nel proprio opinare ne sono la conseguenza funesta. Ultimo sono le false apparenze e l'abuso del metodo. Le prime, diverso da quello che è ci presentano l'oggetto: e il secondo, che saviamente ed opportunamente usato, l'analitico cioè per le verità di esperienza o pratiche, il sintetico per le verità razionali e speculative, è via sicura di vero; mal applicato, confusione ingenera e conduce infallantemente all'errore.

57 Ad evitar il quale inammissibile ed erroneo è assolutamente il mezzo escogitato da Cartesio, di cui qui facciamo breve esposizione, acciocchè nulla di notabile inosservato ci rimanga su questo soggetto. Cartesio adunque, a cansar l'errore e a giungere con tutta sicurezza alla certa indubitata cognizione delle cose, propose lo scetticismo. Volle cioè che l'uomo, potendosi essere ingannato in ogni vero appreso, od essere inavvedutamente stato ingannato dai mezzi del vero, che qualche volta possono essere fallaci, ad assicurarsi metafisicamente delle sue cognizioni, dovesse, per un diligente esame sopra tutte le verità già apprese, ricostituire da capo a fondo tutto il sistema di sue conoscenze, dubitando almeno per un istante della sua vita di tutte le sue cognizioni e mezzi loro, e da questo dubbio passando poscia a stabilire dommaticamente la certezza delle verità. Della cui teoria questi sono i cardini e il fondamento. L'uomo che dubita non può non accorgersi che dubita, e che in conseguenza esiste: quindi per primo passo dal dubbio verso la scienza potrà sicuramente porre l'esistenza propria o del pensiero, in conseguenza la coscienza siccome verità inconcussa e base di tutto lo scibile umano. E questo intanto ci si fa certissimo, in quanto, riflettendo sul motivo onde pensando siamo certi di esistere, ci avvediamo che l'idea chiara e distinta del pensiero inchiude l'esistenza dell'essere pensante. Perlochè, ridu-

cendo questo fatto concreto alla forma di universal concetto, potremo asserire vero e reale tutto ciò che è contenuto nell'idea chiara e distinta di una cosa. A questo poi, perchè non ci dà che l'ordine subbiettivo, per passare all'obbiettivo congiungiamo quell'altro principio, che noi cioè abbiamo un'idea chiara e distinta di un essere perfettissimo, il quale dove immancabilmente esistere di fatto, contenendo l'idea di perfezione assoluta anche l'esistenza. E siccome cotest' Essere perfettissimo noi lo concepiamo dotato di potenza e di veracità, quindi possiamo asserire, che, avendoci dotati di facoltà conoscitrici, non è possibile che le abbia date per menarci all'errore, se pure non vuolsene incolpare Dio stesso. Posti questi arguti principi e ritrovata così la prova della veracità dei nostri mezzi di conoscenza, sicura è la via per renderci un ragionato conto delle nostre cognizioni e per giungere alla certezza assoluta.

Ma a vero dire, per quanto ingegnoso possa sembrare il ritrovato Cartesiano, di fatto non corrisponde al fine a cui lo dirigeva l'autore, ed altro veramente non è se non un ammasso di errori, e di assurdità. Infatti Cartesio vuole che, ad assicurarsi dommaticamente del vero, il filosofo cominci una volta in vita a dubitar di tutto. Ma come, profondatosi negli abissi del dubbio, potrà l'uomo risorgerne ed emergere? E ella cosa ragionevole esordire dal dubbio per giungere alla verità? Sarebbe lo stesso che pretendere la generazione della luce dalle tenebre, dall'ignoranza nascesse la scienza, la vita dalla morte. Nè Cartesio può essere soccorso dai principi che soggiunge, se puro vuole essere conseguente a sè stesso. Come potrà infatti assicurarsi dell'esistenza del pensiero e del me per la coscienza, se deve dubitare di tutto? Egli ha escluso siccome fallaci tutte le nostre facoltà e mezzi di conoscere, fra i quali si trova la coscienza, come adunque si introduce ella adesso qual cardine di ogni scienza o certezza o le si aggiunta ogni fede? Ma sia puro; egli in fondo in fondo, dopo il passo falsissimo ed azzardoso di passare dal dubbio alla certezza, con una solenne contraddizione rinunziando ad ogni mezzo di sapere e adottando immediatamente la coscienza siccome legittimo motivo di ogni certezza; egli dico non ha acquistato altro che dallo scetticismo passare all'egoismo. Infatti, la coscienza non gli può riferire se non sè e le proprie sue modificazioni attuali. Ma come da queste passare agli universali concetti? È vero che egli vuol giungervi per l'osservazione di quel fatto, che noi intanto ci troviamo realmente per la coscienza, in quanto nel concetto chiaro e distinto del pensiero è inchiuso chi pensa. Ma è piana cosa vedere che l'universale principio, = è vero tutto ciò che è contenuto nell'idea chiara e distinta =, non si può formare senza l'aiuto della ragione; la quale però deve ammettersi previamente qual mezzo indimostrabile di vero, se ad ogni piè sospinto non vuo le Cartesio contradirsi. E quivi giunto rimane ancora in un non leggiero imbarazzo per passare dall'ordine ideale al reale; il che lo costringe a pronunziare un altro paradosso. Poichè, è vero che Cartesio si fa servire il principio generale metafisico = è vero tutto ciò di che si ha idea chiara e distinta =; e quindi, dall'idea chiara e distinta di un essere perfettissimo, nella perfezione del quale è inchiusa l'esistenza, deduce l'esistenza di Dio; onde, trovando poscia in questo essere perfettissimo e la potenza e la veracità, induce che, nel crearci e nel darci Dio i mezzi di conoscere, egli non ci ha voluto ingannare, nè ha voluto che per essi fossimo indotti necessariamente in errore; di modo che deduce e conchiude in ultimo, che i nostri mezzi di conoscere sono legittimi, e così si fa strada alla certezza di tutte le nostre cognizioni per la infallibilità dei mezzi di conoscere. Ma a tutta questa falange di ragioni o di paradossi io oppongo una sola dimanda, dalla risposta alla quale si parrà la confutazione di tutto il lungo arzigogolo di Cartesio. Ammette egli l'esistenza della cosa siccome ragione dell'esistenza dell'idea, oppure l'esistenza dell'idea siccome ragione dell'esistenza della cosa? Se la risposta si fa affermativa alla prima parte della dimanda, noi siamo eccellentemente daccordo, ma Cartesio è in contraddizione colla sua teoria. Se poi si asserisce la seconda parte, egli, per condizione necessaria del suo sistema,

rimarrà sempre tra gli angusti limiti dell' idealismo, da cui di fatto non esce mai, comecchè possa lusingarsi e si sforzi di illudersi e di ingannarsi con affastellare principi organizzati a capriccio. Tanto più che l'idea, come è chiaro, assicura bensì una qualche realità, oggetto dell'idea stessa, ma non una realità però sempre rispondente precisamente in concreto all'idea formata. Altrimenti qual più strana cosa, qual mostro non diverrebbe reale, se la realità positiva, concreta, esteriore, dipendesse dal concetto arbitrario che uno può formarsi, da ogni pensiero che può frullare nel cervello di qualche pazzo?

A conclusione di tutte queste cose adunque può dirsi, che, il mezzo proposto da Cartesio per appurare la verità e cansar l'errore, non essendo altro che un ammasso di contradizioni e paradossi, il dubbio suo non è via valevole. E che, per rendersi il filosofo un ragionato conto delle sue cognizioni, lungi dall' esordire col dubbio, collo scetticismo, deve cominciare col dommatismo; coll'ammettere cioè siccome primitive e indimostrabili quelle verità, le quali pure esistono siccome ciascuno può essere testimone a sè stesso, delle quali tanta è la luce e la evidenza propria che, appresine i termini, costringono anche nostro malgrado l'intelletto nostro all'assenso.

§. 6. *Delle idee, loro specie, vocaboli e linguaggio.*

58. Poichè in antropologia fu trattato distesamente delle idee, e loro origine, e di tutto ciò che vi è di interessante in proposito, quindi, tranne la pura definizione, qui per amoro di brevità nulla ripeteremo di quanto fu detto ivi per procedere più speditamente ad esporne con accuratezza le molteplici loro specie.

Idea adunque è l'apprendimento che lo spirito ha dell'intelligibile a lui presente. Le idee sono divise in varie classi dai logici, in certo modo giusta i diversi loro oggetti, od anche a tenore della varia perspicuità con cui le apprendiamo. Chiamano cioè *assolute* quelle idee, che rappresentano l'Essere o alcuna sua proprietà, quale l'idea dell'infinità, o ciò che non può essere diversamente · *relative* quelle, che rappresentano un oggetto che può essere diversamente da quello che è. *Semplici* diconsi quelle idee, di cui gli oggetti non hanno elementi o quasi elementi dall'insieme dei quali risultano, quale l'idea di colore, di esistenza. *Complesse* sono quelle di cui gli oggetti, quantunque non abbiano parti propriamente dette, pure hanno quasi elementi, ovvero modi e proprietà per le quali si conoscono, come le idee di anima, di specie e simili. *Composte* sono quelle di cui l'oggetto risulta dall'unione di parti reali, tale l'idea di corpo, di albero ec. Sono *concrete* quelle idee che hanno l'oggetto determinato dai suoi modi, come l'idea di questo tavolino: *astratte* (così chiamate perchè, nello averle, una cosa quasi è cavata di dentro l'altra) quelle che presentano, o la sostanza separata dal modo, come l'idea di un tavolino, prescindendo da una determinata dimensione, figura, colore ec.; o il modo separato dalla sostanza come le idee di bianco, di nero, lunghezza ec. Diconsi idee *di sostanza*, quelle che presentano l'oggetto siccome sussistente, qual l'idea di sole, idee *di modi*, se presentano l'oggetto loro come cosa che per esistere ha bisogno di un'altra cui sia inerente, quale l'idea di bianco. Alcuni distinguono ancora le idee *dirette* e le *riflesse*: per queste ultime intendono quelle, onde lo spirito ripiegandosi sopra sè apprende sè, o il proprio pensiero, o la facoltà intellettiva come cose distinte da tutti gli altri oggetti: colle prime intendono quelle, onde noi apprendiamo un oggetto distinto da noi. Le idee *reali* ci rappresentano un oggetto individuo esistente fuor dello spirito, quale l'idea di questo cane: le *logiche* ci rappresentano un rapporto fra gli oggetti, come le idee di genere e di specie. Le *sensibili* rappresentano un oggetto che attualmente fa impressione sui sensi: le *intelligibili* un oggetto che nè fa, nè può fare impressione sui sensi, o nemmeno può apprendersi sotto forma sensibile, siccome l'idea dell'intelletto · le *fantastiche* rappresentano, od un oggetto che ha fatto altra volta impressione su noi, od un oggetto che per sintesi mentale noi ci formiamo, come l'idea di un cavallo ala-

to. Diconsi idee *singolari* quelle che rappresentano un individuo d' ogni parte determinato, come l' idea di Giuseppe: *particolari* quelle di cui l' oggetto in parte è determinato, in parte no, come l' idea di qualche uomo: finalmente *universali* quelle che rappresentano un oggetto universale, come sarebbero le idea di uomo, vivente, esistente.

59. L' idea universale esprime ciò che hanno di identico più esseri o più classi di esseri. Più individui, che in una qualità sono identici, costituiscono una classe o una *specie:* l' idea che rappresenta questa qualità comune si chiama *specifica*, tale la idea di ragionevolezza. Più classi di esseri identiche in una qualche proprietà costituiscono il *genere*, e l'idea che questo rappresenta si chiama *generica*, quale sarebbe l' idea di vegetale. Ciò che esiste ed è perfettamente determinato e concreto chiamasi *individuo*.

I logici distinguono tre sorte di generi come di specie; e dicono genere supremo quella idea universale oltre la quale non si può andare col pensiero, quale sarebbe la nozione *ente* nel senso degli ontologi scolastici: genere medio quella idea che sotto diversi aspetti è genere e specie al tempo stesso, ed ha sopra e sotto di sè altri generi, tale sarebbe la idea *esistente* che sopra sè ha, *ente*, e sotto, *vivente*: genere infimo è quello che inferiormente a sè non ammette altro che specie dalle quali procedesi agli individui, quale la nozione *animale*, che sotto di sè ammette le sole specie, *bruto*, *uomo*. Il simile è della specie. Specie suprema è quella che sopra sè non ha che il genere, come sarebbe la nozione *vivente* che sopra ha il genere *ente*, e più là non si procede: specie media è quella che sotto diversi aspetti è genere e specie, e diverse specie ammette sopra e sotto sè, come sarebbe la idea *animale* che sopra, ha, *vivente*, sotto, *uomo*: specie infima è quella che sotto di sè non ammette altro che individui come l' idea *uomo*. Le idee di specie e di genere poi si dicono universali perchè si estendono sopra un' università di cose.

60. Alcuna volta, dopo aver appreso un oggetto, per la riflessione idealmente separiamo in lui ciò che lo costituisce quel tal essere come sostanza da ciò che lo costituisce in quella classe, o che in quella tal guisa lo determina ad essere quel individuo, modificandolo. Indi emergono le idee astratte, che hanno il loro oggetto bensì nei modi o sostanze, che noi consideriamo nel formarle, ma codesto oggetto non è individuo nè esiste precisamente in realtà quale viene considerato da noi mentre formiamo le idee astratte, se il modo non sta senza la sostanza, nè questa esiste senza quello. Che se noi, comparando le idee astratte, rileviamo o in un sol concetto riunito pensiamo ciò che hanno di identico tanto le idee astratte di prima astrazione, quanto le idee astratte che formiamo su queste, abbiamo le idee universali riflesse; che sono, o idee universali di specie, o universali di genere, come è detto poc' anzi. Risulta dall' esposto. 1.° Che, per formare l' idea universale, è necessario avere l' idea astratta e passare per l' astrazione dall' astratto all' universale. 2.° Che, a formare l' idea universale, è necessario pensare, o l' identità della qualità di più cose, o l' identità di una cosa con sè stessa quasi direi ripetuta; e che perciò l' idea universale riflessa non si può formare senza il paragone di più individui, qualità, o sostanze, o idee astratte distinte realmente tra loro od almeno supposte. 3.° Che, essendo l' idea astratta la separazione del modo dalla sostanza o viceversa, e l' idea universale essendo la considerazione di un modo comune a più idee astratte prescindendo dagli altri modi loro, ogni idea astratta è semplice, e quanto più si procede nell' astrazione e quindi nella generalizzazione più si semplicizzano i concetti; al contrario più pendono al concreto, all' individuo, quanto meno le idee sono astratte.

61. E qui ha luogo ciò che i logici chiamano comprensione ed estensione. Un' idea di cui l' oggetto è determinato comprende molte note determinanti e si estende ad un solo oggetto: viceversa un' idea di cui l' oggetto è astratto od universale, essendone nell' astrazione state separate delle note determinanti, ne comprende meno e si estende ad assai individui: così nell' idea di Pietro molte sono le note che lo determinano come, esistente, senziente, ragionevole con tutte quelle altre che nella specie

uomo lo individuano questo e non un altr'uomo: e d'altronde essa non si estende che ad un solo individuo: nell'idea di esistente al contrario una sola è la nota determinante, mentre essa si estende ad esseri moltissimi quali tutti i creati. Col vocabolo *comprensione* adunque i logici intendono il numero delle note o caratteri che concorrono a formare un'idea complessa, e per essa si concretizzano e si individuano le nozioni: col nome poi di *estensione* intendono gli individui che si contengono o sono indicati da una tale idea, e per essa si universaleggiano e semplicizzano i concetti. Sono queste opposte fra loro, come è chiaro; dimodochè ove una cresce, l'altra diminuisce, e viceversa. Ove è la massima astrazione, e però l'idea più semplice, ivi è la massima estensione e minima comprensione: al contrario ove è la totale individuazione, ivi è la massima comprensione e la minima estensione.

62. Il vero si apprende o per intuito o per riflessione. Allorchè si apprende per intuito, siccome lo spirito ne è semplice spettatore passivo, così egli, senza nulla operarvi intorno, lo riceve in quella forma onde inizialmente gli viene comunicato, e però di nessuna sua forma soggettivo-oggettiva lo riveste. Allorchè poi lo spirito lo apprende per riflessione; sia a cagione della limitazione sua naturale che speditamente non potrebbe volgersi liberamente e con sicurezza ai prodotti dei suoi atti senza un mezzo che rendesse circoscritta e distinta la cognizione riflessa; sia per necessità della natura, che constando di due sostanze formanti una sola persona, ambedue debbono concorrere nel modo suo proprio alla formazione della cognizione, e però il principio senziente in modo sensibile, siccome il ragionante in modo ragionevole; d'uopo è che egli lo rivesta di una qualche forma per manifestarlo a sè o agli altri, a sè internamente nel concetto, nel giudizio o nel raziocinio, agli altri nel termine o vocabolo, nella proposizione, nell'argomento. Questa forma è il così detto *segno*, che di più sorto, lascia il primo posto alla parola. Che se del segno e specialmente della parola facile è riconoscere la necessità per la riflessione, è altrettanto difficile spiegare il nesso che passa fra essa e il concetto o l'idea. Sebbene è fatto che codesto nesso e strettissimo, intimo, arcanissimo esiste. Chè infatti qualunque idea ha la rispondente parola o propria o appropriata, od almeno qualunque intelligibile, nell'atto che passa sotto la nostra riflessione, lo facciamo rappresentare o ce lo rappresentiamo per un sensibile. Egli è pel segno che noi ripensiamo ed esprimiamo e comunichiamo altrui le nostre idee: nè alcun atto di riflessione di fatto eseguiamo senza il segno e la parola; anzi senza il segno non potremmo aver sicurezza di averlo eseguito, nè potremmo in modo alcuno manifestarlo altrui.

63. Appunto poi perchè il segno è il rappresentativo della idea, non avendo noi fatta l'idea stessa ma soltanto ricevutane la manifestazione, non abbiamo potuto fare in conseguenza nemmeno il segno suo rappresentativo, ma lo abbiamo dovuto ricevere siccome l'idea stessa, se non nella forma specifica individuale che gli fu fatta prendere dalla riflessione, certissimamente nella sua radicale e sostanziale entità. Ed in quel modo che l'idea l'abbiamo avuta dall'intelligibile, il quale si presentò alla nostra mente, il segno o la parola l'abbiamo avuta dall'intelligibile stesso, che rivelandocisi ci esprimeva ed esprimendocisi ci rivelava la propria espressione.

64. Da tutto questo rilevasi con facilità quanto errassero tutti i filosofi empiristi e psicologisti, i quali pretesero che l'uomo potrebbe e avrebbe potuto inventare il linguaggio senza superna manifestazione, o imitando cioè il suono degli oggetti naturali e adoperandolo a significarli, o accozzando arbitrariamente i suoni della propria voce al medesimo scopo. Poichè, siccome non ha potuto fare nè ha fatto le cose, nemmeno ha potuto fare nè ha fatto gli intelligibili, e in conseguenza neppure ha potuto fare nè ha fatto la espressione, il segno dei medesimi. Tanto più se si aggiunga che, intimo essendo e fortissimo il nesso del segno coll'intelligibile, all'uomo rimane al tempo stesso arcano, nè gli è possibile penetrarlo.

Rilevasi inoltre che realmente non l'ha inventato, ma gli è stato primitivamente rivelato. E ciò vieppiù confermasi per la rivelazione positiva, la quale ci assicura

l' uomo essere stato fornito della parola e linguaggio nella sua creazione; in quanto fu posto immediatamente in stato di società, che non si sostiene senza la parola, e in quanto ci fa intendere che della parola rivelata appunto cominciò ad usare subito appena creato. Confermasi ancora dall' identità delle radici in tutti i linguaggi, specialmente del verbo sostantivo *essere*, che in tutti egualmente esprime la sostanzialità delle cose specialmente dell' Ente.

Rilevasi finalmente onde provenga la varietà dei linguaggi, che, nella forma loro determinata essendo la individuale espressione degli atti della riflessione, e dipendendo questa nella sua attuazione dalle circostanze in cui si trova l' uomo che la fa, le quali sono puro diversissime, diversa quindi o varia deve risultare la di lei espressione nella identità ed uniformità delle radici primitive. Rilevasi ancora perciò per qual ragione un sol vocabolo serva a più idee. Poichè dovendo la riflessione vestire tutti i suoi prodotti d' una forma sensibile, e non avendone per ciaschedun d' essi una particolare, ha dovuto far servire a più prodotti suoi una stessa forma, passando dal proprio al metaforico e traslato per qualche rapporto di similitudine maggiore o minore fra gli intelligibili; formando nella combinazione di diversi sensibili nuove espressioni degli intelligibili, aiutandosi dell' intelligibile razionale per esprimero lo sperimentale e più spesso di questo per esprimere quello.

65. *Segno* dicesi ciò che oltre alla cognizione di sè ci conduce alla cognizione di altra cosa. Di due sorte sono i segni; *naturali*, se per sè indicano una qualche cosa, quale il fumo che accenna naturalmente il fuoco; *artificiali*, se per destinazione di alcuno indicano ciò che non esprimono per natura sua, quale sarebbe stato l iride che Dio assegnò agli uomini in segno della sua promessa di non rimandare mai più il diluvio.

66. Tre sorte di segni specialmente hanno adoperato gli uomini ad esprimere i propri pensieri; il gesto, i vocaboli, la scrittura. Il gesto è l' esterno movimento del corpo a segnare le interne modificazioni dello spirito. L' uomo ha una natural disposizione a segnare coi movimenti del suo corpo le affezioni dello spirito: così vediamo, a cagion d' esempio, che, chi è in qualche parte del suo corpo affetto da dolore, ivi reca la mano; che istintivamente uno si rannicchia nella paura, si stende nella baldanza, si rabbuffa nell' ira, e coi moti del corpo dispregia, minaccia e simili. Questi dunque saranno i moti che, quali segni naturali, esprimeranno le interne modificazioni. Che se questi fossero adoperati appositamente a manifestare i pensieri, diverrebbero segni artificiali dei medesimi. Il che può avvenire in tre modi; o col moto del corpo eccitando l' attenzione di chi ci osserva e indicando poi un oggetto lontano, come sarebbe accennando coo un dito ad altri un oggetto su un monte vicino, segni che si chiamano *indicatori*; o segnando l' oggetto da segnare col moto che imita il muoversi naturale dell' oggetto, come per indicare un serpe attorcigliando un dito in aria in varie spire, che si chiamano segni *imitativi*; o col moto del corpo esprimendo l' analogia che passa fra esso e un atto dello spirito, come se ad indicare l' atto di paragone prendessi due oggetti diversi nelle mani e li mettessi a confronto dei loro peso l' uno in una mano l' altro nell' altra, che si chiamano segni *analogici*, e che insieme coi prima espressi costituiscono il segno di gesto o il linguaggio gesticolato analogico. Il quale può talvolta perfezionarsi così da corrispondere al linguaggio articolato della voce, come si sa essere avvenuto alcuna volta e sogliono usare i mimi. La storia infatti ci fa sapere come Roscio col gesto esprimeva con tutte le variazioni e colori quei sentimenti che Cicerone esprimeva colla voce. Questa dottrina del linguaggio gesticolato per altro ha qualche valore in quanto appoggia sopra l' altra di una manifestazione primitiva o fondamentale, quantunque arcana, della parola, di cui espressione esterna sono questi gesti, non indipendentemente da lei. Posciachè, il distribuire codesti gesti in rappresentazione dei nostri intimi pensieri, suppone che noi abbiamo già appurati questi per la riflessione o vestiti entro noi di una forma sensibile, che è la parola, il verbo interno; altrimenti non potrebbero corrispondere loro. E questo che dicesi del gesto

dicasi altresì dell' altro modo che vedremo esponendo or ora, cioè la scrittura.

67. Sono i vocaboli suoni articolati della nostra voce destinati a presentare altrui i nostri pensieri. L' uomo ha da natura la voce, gli organi inservienti all'articolazione ed emissione di lei, ed è ordinato all'emissione articolata dei suoni della sua voce per esprimere gl' intimi suoi affetti e modificazioni. Naturalmente si produce l'uomo colla voce nel piacere, nel dolore, nell' allegrezza, nella maraviglia, nel timore e simili. Nell' atto poi che il Creatore gli presentava l'intelligibile gliene rivelava altresì la forma, il segno; e prima l'interno, che è il vocabolo interno, la parola, il verbo spirituale, ciò vale a dire onde si rappresenta qualunque intelligibile cui egli apprende per la riflessione, e che per lo spirito, a tenore della diversità degli intelligibili stessi, ha anche in quello stato una diversità di espressione; poscia gliene rivelava ancora il segno fisso, deciso, ordinato, naturale esterno, la parola esterna cioè, il vocabolo, il linguaggio articolato, e gliel rivelava nelle sue fondamentali radici almeno, lasciandone a lui però le modificazioni secondo le circostanze, siccome è detto innanzi; e che costituisce il principio essenziale di sviluppo, di incivilimento, la perfezione, la vita sociale e intellettivo-riflessa dell' umanità. I vocaboli, che da alcuni chiamansi ancora *termini*, esprimono le idee; laonde si possono dividere come queste.

68. La scrittura è costituita da certi segni che rendono permanenti e presenti ai futuri e ai lontani i nostri pensieri o le nostre modificazioni. Il linguaggio articolato o gesticolato è fugace e transitorio; di modo che se l'uomo avesse dovuto limitarsi a questi avrebbe avuto mezzi soltanto per segnare i suoi pensieri ai presenti, ma non mai ai posteri e ai lontani; in conseguenza sarebbe rimasta assai imperfetta la coltura, l'incivilimento, lo stato sociale del medesimo se non avesse potuto servirsi delle cognizioni dei passati, e non avesse potuto estendere la sua comunicazione fuorchè ai presenti. Laonde, a compiere l' opera del suo perfezionamento, dovè l' uomo stesso trovar mezzo a rendere permanenti le sue idee e i segni loro; mezzo che ebbe nella scrittura.

A principio gli uomini tramandavano le cognizioni per mezzo della viva voce, onde nacque la *tradizione orale*; ma, moltiplicate le cognizioni, divenne questa insufficiente a tramandarle tutte puramente, onde pensarono mezzi più adatto e trovarono i così detti *monumenti*, come, innalzare un boschetto, stabilir feste, comporre cantici, per conservare la memoria dei fatti e delle cognizioni più importanti. Come però progredì la civiltà nemmen questi bastarono più e l'uomo fu condotto a trovare la scrittura.

Due sorte di scritture si hanno: la *ideografica*, simbolica o geroglifica, che ritrae per via di figure le idee espresse colle parole. Questa fu usata primitivamente presso gli Egiziani specialmente, come adesso è ancora in uso presso i Cinesi e i Giapponesi. Questa è la stessa che la rappresentazione figurata degli avvenimenti, è la stessa che i geroglifici. Così per dire che un uomo ha ucciso un altro ne dipingevano due dei quali uno conficcava un pugnale nel seno dell' altro: così, a cagion d' esempio, l' ingratitudine era rappresentata da una vipera, l' imprudenza da una mosca, o simili. La *alfabetica*, fonografica o fonetica, che rappresenta con figure, dette lettere, arbitrarie ora ma che pare fossero desunte dai geroglifici, i suoni che l' uomo può proferire e ai quali o alle loro possibili combinazioni si annettono le significazioni dei pensieri e dei giudizi. Pare questa inventata, od almeno di lei le prime tracce le troviamo presso i Fenici onde si comunicò ai Greci e da questi ai Romani. In questa l' uomo ha potuto possedere un mezzo sicuro di far intendere tutte fin le più minute parti del suo pensiero agli altri anche più lontani di tempo o di luogo; per questa ha potuto giungere a quell' alto grado di perfezione a cui si trova, e alla quale non è facile stabilire un limite. Tanto più se si aggiunga la invenzione della stampa, che mirabilmente aiuta e facilita la riproduzione, la moltiplicazione e la diffusione di cotesti segni dei nostri pensieri.

§. 7. *Del giudizio, sue specie; delle proposizioni, loro specie e proprietà; della definizione, e divisione.*

69. Rappresentata a noi un' idea colla parola o agli altri col vocabolo, se a noi vogliamo altresì o agli altri esporre le modificazioni o caratteri di cotesta idea, formiamo il giudizio quando le esponiamo a noi stessi, e proposizione quando agli altri.

Giudizio è = l' affermazione o la negazione del rapporto di una cosa con un altra =. Quella cosa di cui si esprime il rapporto con un' altra si chiama *soggetto* del giudizio; quella poi che si dice in rapporto, che si afferma o si nega di un'altra si chiama *attributo* del giudizio. L' uno equivarrebbe al sostantivo, l' altro all' aggettivo dei grammatici: e l' azione dello spirito che unisce, vede, o stabilisce il rapporto fra le due cose si dica *copula* dai logici, *verbo* dai grammatici. Il soggetto ed il predicato sono la materia del giudizio, la copula ne è la forma. Così quando dico — il libro è bianco —, enuncio un giudizio: e la parola *libro* è il soggetto, la parola *bianco* è il predicato, la parola *è* la copula. Sebbene avviene alcuna volta che il soggetto o il predicato o ambedue risultano da un gruppo di idee; siccome qualche volta avviene che non si esprimano e si contengano in una sola idea: così chi dicesse, — colui che soccorre al suo simile merita molta lode —, avrebbe un giudizio in cui soggetto o predicato risultano da più idee: e chi dicesse, — scrivo —, avrebbe un giudizio di cui il predicato e il soggetto si contengono in una sola idea, *scrivo*, la quale si risolva così, — io sono scrivente —.

70. Se il giudizio si considera in quanto è l' affermazione o la negazione di un rapporto, il giudizio è di due sorte, affermativo o negativo. Se dico, — il fiore è rosso —, formo un giudizio *affermativo*: se dicessi — questa carta non è nera —, avrei il giudizio *negativo*. Sopra abbiamo distinto ancora i giudizi intuitivi o i riflessi, e abbiamo detto giudizio intuitivo quello in cui lo spirito mira il rapporto che l'oggetto dell' intuito ha con sè stesso e co' suoi attributi, cui egli mira in una sintesi reale: giudizio riflesso poi abbiamo detto quello onde lo spirito nello stato di riflessione conosca ed afferma il rapporto fra due cose. Chiamansi giudizi *a priori* quelli che si fanno pel solo rapporto delle idee scoperto senza passare all' esperienza; come sarebbe questo, — il tutto è maggiore di una sua parte —; e si dicono anche metafisici, puri, razionali, necessarii: si dicono *a posteriori* quelli in cui si stabilisce il rapporto fra due cose, perchè cotesto rapporto ce lo mostra l' esperienza; come in questo, — l' acqua è liquida —; e si dicono pure empirici, sperimentali, fisici, contingenti. Ma nei primi (gli a priori) avviene che il rapporto di convenienza o di disconvenienza lo troviamo necessario, ciò che non avviene nei secondi; di modo che dei primi non possiamo pensare il contrario; dei secondi, quantunque in essi troviamo il rapporto e l' unione delle due idee componenti, possiamo pensare il contrario. Però i primi si chiamano *analitici*, cosichè fatta analisi sui loro termini troviamo che l' uno è l' altro, che uno è inchiuso nell' altro; i secondi si chiamano *sintetici*, così che fatta analisi fra i loro termini si trova bensì che convengono a che congiunti sono l' uno all' altro nei giudizio, ma che questa unione non è necessaria e che uno non è contenuto nell' altro. Per formare dei giudizi a posteriori retti è necessario che noi passiamo all' esperienza e che basiamo su lei; per quello riguarda i giudizi puri non dobbiamo far altro che ritirarci nell' intimo del nostro pensiero, dove paragonare le idee. Si può qui esporre un' altra divisione di giudizi, che realmente spetta piuttosto alle proposizioni. Alcuni giudizi noi li formiamo dietro il paragone di altri giudizi; altri poi li formiamo perchè, preso o poste a confronto le loro idee, scopriamo necessariamente ed evidentemente il loro rapporto di maniera che, non che avere questi la dipendenza da altri, servono essi a farci scoprire i rapporti fra altre idee. Questi ultimi si chiamano *principi*, perchè servono quasi direi a principiare la serie dei giudizi alla deduzione di altri giudizi, non deducendosi nè potendosi essi dedurre da alcuno; i primi si chiamano giudizi *dedotti*, perchè appunto sono dedotti da altri giudizi.

71. Questo ai giudizi a posteriori tutti o sempre i filosofi furono daccordo in chiamarli sintetici. Ma per quello riguarda i giudizi a priori gravi difficoltà mosse nel secolo passato Kant, e grave contesa eccitò nel modo filosofico. A lui e alla sua scuola sembrò che alcuni di questi debbansi riconoscere siccome analitici, e sarebbero i primi assiomatici principi delle scienze pure, dei quali appresi i termini si apprende la identità intrinseca o la diversità assoluta, come sarebbe, — ciò che è, è —, — il circolo non è quadrato —, e simili. Altri poi, quantunque a priori perchè formati dalla sola ragione indipendentemente dall'esperienza, li giudicò sintetici, in quanto in essi il rapporto delle idee non è immediato, non si scuopre, almeno immediatamente, necessario; ma solo quasi si pone dallo spirito che, per aggiugnimento ch'esso fa, vede una convenire coll'altra senza vedere, almeno immediatamente, questa convenienza necessaria; e a questi riportava tutti i giudizi delle matematiche tolti i primi principi, e molti altri. Infatti, diceva, nel giudizio, — $7 + 5 = 12$ —, non trovo mica nell'idea — $7 + 5$ — il — 12 —, nè nell'idea — 12 — il — $7 + 5$ —; ma solamente una attribuisco, aggiungo all'altra, perchè, fatta la decomposizione del soggetto nei suoi elementi e però passando da un soggetto all'altro, scorgo potergli attribuire quel predicato: così è nel giudizio, — il mondo deve avere un principio —. Tutti gli altri filosofi per altro comunemente tennero che i giudizi a priori siano tutti analitici e gli a posteriori siano tutti sintetici; che in conseguenza non si diano giudizi *sintetici a priori*; la qual cosa in vari modi procurarono di dimostrare.

72. Ma a me sembra che, a non lasciar replica alla soluzione della questione, si debba distinguere lo stato intuitivo dallo stato riflessivo della nostra cognizione. Poichè, siccome nello stato intuitivo gli oggetti e i veri noi li miriamo nella loro entità e nella loro determinazione, cioè nei rapporti con sè stessi senza indagarne le dipendenze; e siccome ogni oggetto, ogni vero, eccetto il primo, ha appunto in sè delle determinazioni per distinguersi da altri; quindi è che apprendendosi da noi nella sua sintesi formata, nella sua determinazione, il giudizio che da noi di lui e in lei si intuisce è sintetico, ed è anche a priori perchè non passa in modo alcuno per la esperienza. Deve però farsi eccezione del primo oggetto, del primo vero, del primo giudizio, che è quello onde l'Ente dice di sè — Io sono —, e noi diciamo di lui — L'Ente è —: poichè non succedendosi in questo sia pel soggetto sia pel predicato dalla sostanzialità dell'Ente anche nel semplice intuito, si ha sempre un giudizio puramente e semplicemente analitico. Siccome poi nello stato riflessivo il vero e gli oggetti dei giudizi ce li rappresentiamo giusta il rapporto e la mutua dipendenza loro; onde intendiamo percepire negli scambievoli rapporti e tra loro e coi loro elementi le idee che corrispondono ad essi ridotte ai loro elementi per mezzo dell'analisi, dell'astrazione, dell'esame; quindi, essendochè niun mezzo vi sia fra identità e diversità totale o parziale, duopo è l'una o l'altra scoprire nel paragone delle idee e dei loro elementi; la quale certo se e finchè è identità non può essere diversità, così se e finchè è diversità non può essere identità; e perciò i giudizi che ne emergono in questo stato sono sempre analitici e tutti analitici. Analitici dico; poichè, stando una tale idea, e per l'analisi resoluta nei suoi elementi e paragonata con un'altra trovandola identica o diversa totalmente o parzialmente, certo finchè rimane quell'idea dovrà essere sempre identica o diversa da quell'altra e non potrà mai variare nè concepirsi diversamente se pure non si cangia o non si annienta quell'idea, o se non vuolsi inchiudere contradizione nel concetto dicendo che quell'idea rimovendo quell'idea è identica o non identica con quell'altra; che quell'idea è quella ed è un'altra; che quella, mentre rimane quella stessa che è, perchè identica con sè stessa, passa ad essere una diversa idea perchè non è identica con se stessa.

73. Per altro, sebbene la intrinseca natura di questa specie di giudizi voglia che il rapporto di identità o di diversità delle idee componenti sia permanente e necessario, non è mica che sempre e immediatamente si apprenda. No: alcuna

volta abbiamo bisogno di giungere a scoprire cotesta identità per mezzo del paragone delle idee componenti un tal giudizio con altre idee, cioè di giungervi per mezzo della dimostrazione, del raziocinio, siccome avverrebbe nell'esempio addotto da Kant, ove è duopo risolvere il sette più cinque nei suoi elementi di unità o aggregati di unità, e quindi ad ogni aggregato aggiugnendo le definizioni e passando dalle definizioni ai definiti e da questi ritornando a quelle, scoprire progressivamente l'assoluto necessario rapporto fra sette più cinque con dodici; perchè appunto riscontreremo che le unità le quali entrano negli elementi sette più cinque sono identiche a quelle stesse che entrano nel numero dodici. E ciò vuolsi ben notare per rispondere concludentemente a Kant, di cui le dimostrazioni e i raziocini pare facessero loro appoggio e loro errore in questo. Diceva cioè, non tutti i giudizi a priori essere analitici, poichè la identità o diversità assoluta fra i loro elementi non si scopre immediatamente, ma ci sembra che sia aggiugnimento di un'idea ad un'altra piuttostochè un rapporto necessario. Ed io rispondo: si faccia l'analisi ed anche la dimostrazione, e si vedrà che tra le idee del giudizio puro il rapporto è sempre necessario. Che importa poi che cotesto rapporto si scopra immediatamente o mediatamente, quando vi è ed è necessario?

74. E appunto cotale rapporto è necessario, perchè, percepitosi dallo spirito che fra le idee di un tal giudizio puro vi è convenienza, è a lui impossibile concepire il rapporto di disconvenienza, come sarebbe in questo giudizio, — il circolo è rotondo —; o percepitosi il rapporto di disconvenienza è impossibile percepire quello di convenienza, come in quest'altro, — il circolo non è quadrato —; e ciò è impossibile, perchè col percepire il rapporto di convenienza e di disconvenienza dove non è si percepirebbe e si unirebbe insieme l'essere e il non essere, che realmente non solo si oppongono ma a vicenda si distruggono. Questa impossibilità poi dello spirito di unire insieme l'essere e il non essere si esprime dai logici con questo giudizio primitivo, — è impossibile che una cosa sia e non sia nel medesimo tempo —, che si chiama *principio di contradizione*, e che risolvesi in quell'altro detto *del mezzo escluso*, dichiarato in questa forma, — qualunque cosa o è, o non è —, o meglio si risolve in quello che si dice *di identità*, così espresso, — ciò che è, è —, — ciò che non è non è —, — ciò che è non è ciò che non è —. Or siccome l'opposto delle verità a priori e necessarie è inconcepibile, perchè contiene una contradizione; chè in vero sarebbe impossibile concepire un circolo quadrato, un monte senza valle, non concepire un circolo rotondo, un quadrato con quattro angoli e quattro lati; e siccome questa impossibilità ridotta a forma intelligibile e universale si esprime pel principio di contradizione, di mezzo escluso e di identità, quindi questi debbono assegnarsi siccome forme generali ed ultime di tutti i nostri giudizi necessarii e siccome principi che esprimono e rendono ragione della necessità dei nostri giudizi a priori. Da tutte queste cose apparisce chiaro l'errore di Kant che voleva trovare il principio dimostrativo dei giudizi riflessivi a priori sintetici, mentre per gli analitici ammetteva il principio di contradizione. Non esistendo nello stato riflessivo, nè potendo noi ammettere altri giudizi a priori che soli gli analitici, non possiamo riconoscere altro principio dimostrativo dei medesimi che solamente i detti sopra.

75. Il giudizio espresso colle parole chiamasi *proposizione*. In conseguenza la proposizione, siccome il giudizio, consta del soggetto, del predicato e della copula ossia nesso. Così le proposizioni sono altre affermative, altre negative, altre pure, altre sperimentali, altre principi, altre dedotte. Le proposizioni *principi*, nelle quali il rapporto fra predicato e soggetto è non solamente necessario ma di più evidente, si chiamano con altro termine *assiomi*; senza dei quali non è possibile che si abbia scienza, se non vuolsi dire che scienza esiste senza essere principiata o senza avere un fondamento della cui verità non possa dubitarsi, e quindi se non vuol dirsi che la scienza (cognizione certa) non è più scienza.

Ma oltre queste si noverano altre classi di proposizioni: o sono *semplici*, allorchè constano di un solo predicato e di un solo soggetto come questa — Cicerone fu

oratore — : sono poi *composte* allorchè constano di più predicati o di più soggetti di modo che non una sola ma più sotto l'aspetto di una sono le proposizioni, siccome in questa — Pietro e Paolo furono apostoli e santi — : sono finalmente *complesse*, allorchè il soggetto o l'attributo o ambedue sono idee espresse da più vocaboli, come questa — colui che soccorre il suo prossimo merita molta lode —. Le proposizioni poi tanto possono esprimersi con più vocaboli distintamente dichiaranti soggetto copula e predicato, siccome le recate finora; quanto possono esprimersi con un solo vocabolo in sè contenente soggetto copula e predicato, tal sarebbe questa — vedo —, talo la particella — sì — che afferma una cosa, tali tutte le esclamazioni le quali veramente esprimono un sentimento, — ohimè —, indics, — io sono addolorato —, e simili.

76. La proposizione semplice se esprime il modo onde il predicato conviene al soggetto, come in questa — Dio necessariamente esiste —, dicesi *modale*: se poi non lo esprime, come — Dio esiste —, dicesi *pura*.

Nella proposizione complessa sogliono aggiungersi o contenersi dei vocaboli che esplicano e servono a comporre il senso del soggetto o del predicato; or, perchè cotali vocaboli si legano cogli altri della proposizione pel relativo *che*, *il quale* o simili, quindi tale proposizione si chiama *incidente* o *relativa*; tali sarebbero nella esposta proposizione complessa — colui, che ec. — le parole — che soccorre il suo simile —. E le incidenti sono *esplicative* se spiegano solamente il significato del soggetto; così in questa — i triangoli, che sono figure di tre lati, hanno tre angoli —, ove — che sono figure di tre lati — spiega solamente il senso della parola, *i triangoli*; sono poi *determinative* quando restringono il significato del soggetto o dell'attributo, come in questa — gli uomini che sono pii, sono caritatevoli —, ove — che sono pii — determina il soggetto in modo che gli convenga quell'attributo.

77. Le proposizioni composte sono *esplicite* se la composizione è manifesta; sono *implicite* se la composizione è occulta e deve esporsi, come in questa — solamente Dio è onnipotente —, la quale include — le altre cose fuor di Dio non sono onnipotenti —. E le esplicite sono di sei classi, copulative, disgiuntive, causali, condizionali, relative, e discretive. *Copulativa* è la proposizione in cui per la particella *e* si uniscono più predicati o più soggetti, come — Pietro è dotto e santo — : la *disgiuntiva* è quella che separa più predicati o più soggetti fra loro per le particelle, o, *oppure*, *ossia* ec., come — l'anima sarà beata o infelice eternamente —. Acciocchè le prime siano vere debbono o tutti i soggetti convenire a quell'attributo che loro si dà, o tutti gli attributi a quel soggetto cui si applicano: perchè siano vere le seconde ricercasi che l'enumerazione delle parti sia intiera e che non ammettano mezzo diverso di verità. *Condizionale* è quella in cui l'attributo si dà al soggetto sotto una condizione, come, — se sarai buono sarai premiato —. Essa contiene due parti l'antecedente ossia la condizione, esempio — se sarai buono —, e il conseguente ossia il condizionato, — sarai premiato —, che per la verità della proposizione deve essere connesso coll'antecedente. È *causale* se esprime la ragione del rapporto fra predicato e soggetto, come questa — l'olio galleggia sull'acqua perchè è più leggiero —. È *relativa* allorchè constando di due parti una si riferisce all'altra per le particelle, *siccome così*, *tale*, *quale*; come, — tale è il gregge quale il pastore —. È finalmente *discretiva* allorchè ad un tal soggetto si dà un predicato e un altro si nega o viceversa, come — la dottrina non le ricchezze costituiscono il merito —. Le implicite anch'esse si dividono in *esclusive*, se un tal predicato si dà ad un soggetto così che vengano esclusi tutti gli altri, come in questa — Dio solo è onnipotente —: in *eccettuative* se si nega ad un soggetto l'attributo che fu dato a tutti i soggetti della stessa classe, tale questa — tutti quei ladri furono uccisi eccetto Menelo —: in *comparative* nelle quali due soggetti si paragonano e si dà loro un solo attributo ma ad uno appartiene di più all'altro meno, come — i beni dell'altra vita sono da desiderare più che quei della presente —: in *incominciative* e *finitive*, le prime delle quali

indicano il principio, le seconde il termine di una cosa, — quell' eclissi cominciò alle tre pomeridiane di quel dì, finì alle cinque —.

78. Allorchè in una proposizione si esprime solamente il rapporto fra predicato e soggetto, dicesi *teoretico*: *pratica* chiamasi allorchè accenna di più qualche cosa da fare, come — devesi onorare Dio —. Tanto l' una poi che l' altra, se nel rapporto de' suoi termini è evidente, chiamasi *indimostrabile*; se al contrario ha bisogno se ne dimostri il rapporto, è *dimostrabile*. La proposizione indimostrabile teoretica dicesi *assioma*; la pratica pure indimostrabile nomasi *postulato*: la teoretica dimostrabile chiamasi *teorema* come questa — l' anima è spirituale —; siccome *problema* chiamasi la pratica proposizione parimente dimostrabile, tal sarebbe — il quadrato dell' ipotenusa è uguale ai quadrati dei cateti —. *Lemma* poi è una proposizione che si desume da altro capo di dottrina per dimostrare quella di cui attualmente si tratta di proposito, come sarebbe se, a provare che l' anima è spirituale, prima dimostrassi che la materia non può pensare. *Corollario* è la proposizione che segue da un dottrinale esposto. *Scolio* è una proposizione onde si dilucida e meglio si spiega una data dottrina.

79. Tutte le proposizioni hanno quattro forme necessarie sotto le quali debbonsi pronunziare e sono, la qualità, la quantità, la relazione, la modalità.

Col nome *qualità* intendono i filosofi l' affermazione o la negazione della proposizione, e sotto quest' aspetto tutte le proposizioni sono affermative, negative, o indefinite. *Indefinite* diconsi da alcuni, (poichè le affermative e le negative già conosciamo) quelle nelle quali il predicato si limita quanto al soggetto, affermando però di lui qualche cosa, onde la negazione non si permette, si pospone alla copula, tale questa — l' anima è non mortale —: da altri poi diconsi indefinite quelle, che non hanno nota determinante l' estensione del soggetto come — l' uomo è ragionevole —, — l' uomo è virtuoso —; e che riduconsi alle universali se l' attributo è necessario al soggetto, — ogni uomo è ragionevole —, alle particolari se non gli conviene necessariamente, — qualche uomo è virtuoso —; e così la proposizione indefinita appartiene piuttosto alla quantità.

Quantità è la estensione della proposizione e dipende dall' estensione del soggetto. Sotto quest' aspetto tutte le proposizioni sono universali, particolari, o singolari: eccone gli esempi, — tutti gli uomini sono ragionevoli —, — qualche uomo è dotto —, — Pietro studia —.

Relazione è la forma onde il predicato si asserisce del soggetto giusta lo scambievole loro rapporto: e sotto quest'aspetto le proposizioni sono categoriche, condizionali, o disgiuntive. Sono *categoriche*, se il predicato si asserisce del soggetto assolutamente, come questa, — gli uomini sono mortali —. Le condizionali e le disgiuntive furono spiegate sopra.

Modalità è il modo onde si propongono le proposizioni, e sono sotto quest'aspetto ancora di tre sorte, problematiche, assertorie, apodittiche. *Problematiche* quando si propone che un predicato può convenire al soggetto sebbene attualmente non gli si unisca, come — se il corpo è pesante non sostenuto cade —; allorchè poi il predicato assolutamente, ma non necessariamente, si afferma o si nega del soggetto sono *assertorie*; che se necessariamente, sono *apodittiche*; assertoria è questa, — il corpo è pesante —, apodittica, — il corpo non sostenuto necessariamente cade —.

Queste si chiamano *forme* o categorie da Kant, *predicamenti* da Aristotele, perchè non può esservi proposizione che non partecipi di queste quattro forme e che però non sia affermativa o negativa o indefinita in qualità; universale o particolare, o singolare in quantità; categorica, o condizionale o disgiuntiva per relazione; assertoria, o problematica o apodittica per modalità.

80. Diconsi *proprietà* delle proposizioni la verità che di esse si apprende, o considerate nella loro forma o considerate nel paragone tra loro; e distinguonsi le proprietà assolute e le relative. Proprietà assoluta è la verità della proposizione considerata nella forma sua; nel qual senso può dirsi vera essere la proposizione affermativa, se e finchè il predicato si prenda secondo tutta la comprensione o limitato nell'estensione all'estensione del

soggetto; vera essere la negativa, so e finchè l'attributo si prende in tutta la sua estensione e nella limitata comprensione; nel senso opposto a quello dichiarato di ciascuna, essere false. Infatti, perchè nella proposizione affermativa il predicato si dice del soggetto, è necessario intendere che a lui appartiene nella sua comprensione per tutti gli elementi che concorrono a costituire la idea del predicato stesso; e che non gli appartiene in tutta la sua estensione, perchè per sè il predicato può avere una estensione maggiore del soggetto, cui non si attribuisce se non finchè ne è capace. Perchè poi nella negativa il predicato si separa dal soggetto, perciò ad avere verità è duopo intendere che niuno di quegli oggetti che sono indicati dall'idea del predicato possa convenire al soggetto, quantunque a lui possa convenire alcuno degli elementi che formano l'idea del predicato.

81. Proprietà relative sono le verità che emergono dal paragone di proposizioni fra loro sotto qualche aspetto diverse, sotto altro aspetto identiche. Possono essere tali le proposizioni per l'equipollenza, per la conversione, per l'opposizione. *Equipollenza* è la identità di due proposizioni nel senso, diversa nei vocaboli che le esprimono: sono equipollenti queste, — Antonio giudica —, — Antonio paragona le idee e ne stabilisce i rapporti —. È evidente che essendo realmente identiche le proposizioni equipollenti si possono sostituire l'una all'altra senza offendere la verità. *Conversione* è il cangiamento del predicato di una proposizione in soggetto formando un'altra proposizione identica nei termini alla prima, come — alcuni uomini sono dotti —, — i dotti sono alcuni uomini —. Poichè senza cangiare il senso sono conversibili le proposizioni universali negative e le particolari affermative e le singolari, però nel paragone di queste non si uscirà mai dai termini della verità se la conversa si sostituirà alla sua relativa: ma siccome cangiano il senso le universali affermative e le particolari negative nella conversione, perciò nel paragone fra loro la conversa non si potrà sostituire alla sua relativa senza compromettere facilmente la verità. Per *opposizione* intendono i logici il contrasto di due proposizioni identiche nei termini ma diverse per quantità, perchè una universale l'altra particolare, o per qualità, perchè una affermativa l'altra negativa, o per ambedue insieme. Le opposte le quantità si chiamano *subalterne*. È cosa facile scorgere che la particolare è subordinata all'universale e che in conseguenza si può passare, ragionando, da questa a quella senza mancare della verità, ma non viceversa. Le opposte le qualità sono chiamate *contrarie* se universali ambedue, *succontrarie* se tutte due particolari. E qui ancora è facile scoprire a chi attende che le contrarie non possono essere tutte due vere, ma possono essere tutte due false: a cbe in opposto la succontrarie possono essere tutte due vere, ma non false; di maniera che se, dato il paragone di due delle prime, si tratta di stabilire la falsità di una, rettamente si procede ad assicurarla dalla verità dell'altra; non così se si volesse dalla falsità di una stabilire la verità dell'opposta. In senso contrario è da procedere nelle succontrarie, potendo assicurare dalla falsità di una la verità dell'opposta; ma non così dalla verità di questa la falsità di quella. Le opposte in quantità e qualità si nominano *contraddittorie*; le quali appunto per questo non possono mai essere insieme vere o false. Onde con certezza la verità di una ci porta far assicurare la falsità dell'altra, o viceversa.

82. Alle proposizioni si riportano quelle che spiegano la entità delle cose e che chiamansi definizioni. *Definizione* è la chiara spiegazione della cosa, della quale si tratta o che si vuol conoscere. Questa spiegazione può versare o sopra un vocabolo, o sopra ciò che è significato dal vocabolo; perciò la definizione è *nominale*, cioè spiegazione di un nome; ovvero *reale*, vale a dire spiegazione della entità di una cosa. La definizione nominale può farsi in tre modi; cioè spiegando il significato di un vocabolo secondo il comun modo di intenderlo, come sarebbe — dicesi giorno il tempo che il sole sta sul nostro orizzonte —: o spiegando il vocabolo secondo l'etimologia, come se dicesi — psicologia vuol dire, discorso dell'anima —: o spiegando il signifi-

cato di un vocabolo che non ba ancora formats la sua significazioee esclusiva, come se dicessi, — col nome materia intendo una sostanza solida, estesa, impenetrabilo ec. —. Parimcete la reale può farsi in tre modi; o stabilendo gli attributi ossenziali della cosa per distinguerla dalle altre, come sarebbe — il quadrato è la figura che ha quattro angoli e quattro lati —: o raccogliendo nella proposizione definiente tutte le proprietà distietive della cosa, come sarebbe — l'uomo è aeimalo provido, sagace dotato di memoria e di loquela, pieno di ragione e di avvedutezza —, la qualo direbbesi meglio *descrizione*: ovvero esponendo il modo oede è fatta ie eoi l'idea cho corrisponde alla definizioee, come, — il circolo è una figura piana prodotta dal movimento di una retta di cui ue estremo stia fermo e l'altro giri intorno ad esso —, e che si chiams *genetica*.

Ad eseguire la defieizione è necessario esporre con diversi vocaboli il significato di un vocabolo o di un'idea che si vuole spiegare. Di maniera che ciascun vocabolo onde consta la definizione duopo è che contenga siccome un elemento dell'idea che si spiegs, se pere non vuolsi che i vocsboli siano posti giù senza scopo. Che se pere è così, emerge che quelle idee le quali sono semplicissime e cbo però non possono risolversi ie eessua elemento non potranno nemmeno essere definite, almeeo con definizione reale. I vocaboli poi che costituiscono la spiegazione della cosa cbe si definisce tutti insieme presi formano la definizione; la coss che si spiega si chiama *definito*.

Di grandissimo interesse sono le definizioni, perchè per esse si può in breve, s caesaro confusione e difficoltà, caporre e dichiarare il proprio modo di intcedere le cose e i nomi. Però tutti gli uomini accurati alle trattazioni delie scienze haneo sempre ingenuamente premesse le definizioei delle cose da trattare.

Acciocchè buone sieno le definizioni debbono osservarsi qeesti quattro canoni. 1° La definizione sia più chiara della cosa definita; perchè sppunto per spiegarla si dà la definizione. Ondo le coso chiare o le ideo semplici si debbono dichiarare od caporre eon definire. 2° Consti del genere prossimo, cioè inchiuda ciò in cbe la cosa definita convieee con altre; e della differenza specifica, cioè includa la qualità che distingue il defieito da tutte le altre cose. 3° Nulla contenga di superfluo e eulla vi manchi; poichè allora la definizione non renderebbe il vero senso del defieito. 4° Sia reciproca; valo a dire cnnvcega a tetto e solo il seo definito.

83. La definizione si fa col risolvere il defieito quasi eel suoi elementi per poi eel defieito stesso riassumerlo eella sua ieterezza. La definizioee dunque incbiude la divisione. È *divisione* la distribuzione di un tutto nei suoi clementi o parti. Il tutto così distribuito si chiams *diviso*. Se un membro della divisione si divide in altre parti nasce la *suddivisione*. La divisione poi è *attuale*, se divide il tutto nelle sue parti attuali, o queste siano esseeziali fisiche, come dividere l'uomo ie aeima o corpo; o essenziali metafisiche, come dividerlo in animalità e ragionevolezza; o solo parti integranti, come dividere questa staeza in muri, pavimeeto, volta ec. È poi *potenziale* la divisioee, allorchè distribuisce il tutto nelle parti che eon contiene già in atto ma solo in potenza; come dividere il genere nelle sue specie. È finalmeete *modale* allorchè il tutto si distribuisce ne' suoi modi di essere, come dividere gli uomiei in biaechi e neri, buoni e cattivi e simili. Acciocchè la divisione sia precisa si eotano questi quattro canoni. 1° Sia breve: se no coafoederebbe l'oggetto lengi dal rischiararlo. 2° I membri si escludano, cioè l'uno non inchiuda l'altro. 3° Sia ietiera o si oppongano realmente i suoi membri; sarebbe perciò impropria questa, gli angoli soeo retti e acuti, perchè mancano gli ottusi. 4° Finalmente sia immediata; onde i membri inferiori si esprimano piettosto nella suddivisione.

§ 8. *Raziocinio, sua struttura e leggi.*

84. Allorchè immediatamente non ci è dato scopriro il rapporto tra due idee ne assumiamo una terzs, di eui si suppone a noi conosciutissimo il valore, onde, paragonate singolarmente le due colla terza e trovato che convengoeo con quella, coechiedere che convengono tra loro, oppu-

re che non convengono, perchè una conviene l'altra non conviene colla terza. Questa operazione dello spirito nostro si chiama *raziocinio*. Che se esternamente pronunziasi si ha l'*argomento* o *discorso*, quasi discorrimento dello spirito sopra diverse idee.

Questa nozione del raziocinio evidentemente ci fa conoscere che esso consta di tre idee, due cioè che si paragonano con la terza a questa colla quale le prime si paragonano per scoprire il loro rapporto scambievole. Contiene quindi tre termini, ove le idee si enunciano; perchè le idee esposte sono vocaboli o termini. Siccome poi a scoprire i rapporti duopo è prima paragonare singolarmente ciascuna delle due idee coll' idea assunta in paragone, che importa altrettanti giudizi, e poi, ad aver raziocinio, bisogna enunciare il rapporto scoperto fra le due idee paragonate colla terza, che è un altro giudizio, emerge quindi tre giudizi, al modo che tre idee e tre vocaboli, e le conseguenze tre proposizioni, nè più nè meno, essere necessarie a costituire un raziocinio. I due giudizi che presentano il paragone delle due idee coll' idea presa per paragone si chiamano con proprio nome *premesse* o *antecedente*, quel giudizio poi che esprime il rapporto fra le due idee ormai paragonate colla terza chiamasi *illazione, conchiusione, conseguente*.

85. Pel raziocinio noi intendiamo a scoprire il rapporto fra due idee mediante il paragone di esse con una terza. Non già che cotesto rapporto tra le idee manchi e però che ve lo poniamo noi; no, esso vi è e soltanto da noi immediatamente non si vede, di modo che abbiamo bisogno di ricorrere ad un'altra idea per scoprirlo. Onde consegue che la mente nostra nne pone nulla nel raziocinio, riguardo alla verità, se non il mezzo di scoprirla: così che il raziocinio veramente non fa altro che svolgere una verità inchiusa e contenuta in un'altra; cavar fuori la conseguenza, la verità particolare dal principio, dalla verità universale; esplicare insomma per la riflessione, rendere chiara e distinta la cognizione iniziale e confusa dell' intuito.

86. Pel raziocinio noi intendiamo a scoprire il rapporto fra due idee mediante il paragone e il rapporto di esse con una terza. Or cotesto rapporto può essere di identità o di diversità. Allorchè è di diversità assoluta di ambedue colla terza nulla può stabilire lo spirito rispetto alla verità. Che cosa infatti può conchiudersi dal paragone di due idee con una terza colla quale niuna delle due conviene? Nulla al certo, se non che il mezzo adoperato è insufficiente e inetto allo scopo: di maniera che lo spirito in tal caso è obbligato seguire quel generalissimo canone: — si ignora ancora se due cose convengano fra loro allorquando si rimane nell' ignoranza dell' intrinseco valore di ciascheduna, perchè non si potè rilevare dal paragone di essa con una terza colla quale non hanno rapporto —. Se poi è di diversità assoluta di una colla terza e di identità dell' altra colla medesima, lo spirito procede ad assicurare l'assoluta diversità loro scambievole secondo quel canone cui necessariamente segue, — due cose delle quali una conviene l'altra non conviene colla terza non convengono tra di loro —. Che se il rapporto è di identità, può essere ancora di identità totale o di identità parziale. Se l' identità è totale ed assoluta e si scopre immediatamente nulla può conchiudersi nè ha luogo il raziocinio. Se poi l'identità esiste, ma è parziale solamente o anche totale ma non immediatamente scoperta, ha luogo il raziocinio e lo spirito conchiude del rapporto fra le idee comparate colla terza perchè convennero con quella, giusta quel canone assiomatico, — due cose eguali ad una terza sono uguali fra sè —. Siccome poi identità parziale soltanto vi è fra genere e specie, essendochè il genere contiene un elemento della specie ma non tutta la complessa nozione di essa, siccome le specie contiene un elemento ma non tutta la nozione dell' individuo il quale in sè comprende assai più che la specie; e siccome identità totale esiste tra definizione e definito a tenore delle dottrine espostene sopra; essendo il raziocinio la esplicazione di una verità particolare dalle universale, o di una verità da un'altra nella quale è contenuta, il processo dello spirito perciò in tutti i raziocini si fonda sopra i seguenti principi: — discendere sempre nell' identità parziale dal genere alla specie e da questa all' individuo,

dando alla specie ciò che si era dato al genere, all'individuo ciò che si era dato alla specie, non mai risalire dall'uno all'altra, da questa al genere, perchè l'identità appunto è solamente parziale —; — passare dalla definizione al definito e da questo a quella attribuendo all'uno ciò che all'altra, negando a questa ciò che a quello, perchè la identità è totale —.

87. Tutto l'artifizio del raziocinio consiste nel trovare il rapporto di due idee, che non si scopre immediatamente, paragonandole con una idea terza. Ora poichè il paragone delle due colla terza ci deve far pervenire alla cognizione dello scambievole rapporto fra loro, quindi il terzo giudizio (l'illazione) che esprime questo rapporto deve essere necessariamente e strettamente legato coi due primi (l'antecedente ossia premesse). Questo legame senza del quale non può supporsi raziocinio fu chiamato *conseguenza*, che si esprime col vocabolo *dunque* o consimile; la quale esprime ciò che con altro termine dicesi *forma del raziocinio*, rimanendo il nome di *materia* del medesimo ai tre giudizi dei quali consta. Onde i logici parlarono di tre sorte di verità del conseguente: lo dissero cioè materialmente e formalmente vero allorchè e considerato quale un giudizio contiene ed esprime una verità, e di più discende legittimamente dalle sue premesse, come in questo raziocinio, — ciò che sente è animale, il cane sente, il cane dunque è animale —: lo dissero materialmente ma non formalmente vero, allorchè è una verità ma non si deduce da un'altra, come in questo, — Socrate fu filosofo, alcuni filosofi furono giusti, Socrate dunque fu giusto —: lo dissero finalmente formalmente vero ma non materialmente, allorchè consegue dall'antecedente ma non esprime una cosa vera, come in questo, — un animale a due piedi è uomo, il gallo è animale a due piedi, dunque il gallo è uomo —. Vero e reale raziocinio non si ha senza la verità detta *formale*, ossia senza la conseguenza. Perchè poi per esso scopriamo fra le idee i rapporti che non scopriremmo senza di lui e di più leghiamo per mezzo di lui le nostre cognizioni sottordinando la specie al genere l'individuo alla specie; perciò il raziocinio ci è di somma utilità e per lui solo possiamo costituire la scienza nella sua formalità.

88. Essendo non altro i raziocini che il legame di tre giudizi, l'ultimo dei quali deducesi dai due primi siccome già contenuto in essi, i raziocini però debbono essere quasi di tante specie di quante sono i giudizi. Ho detto *quasi*; poichè i raziocini *princìpi* non possono esistere se necessariamente il raziocinio inchiude un giudizio dedotto; e nemmeno possono esistere i raziocini intuitivi, in questo il raziocinio è atto di riflessione; e neppure i raziocini puramente a posteriori, se i giudizi a posteriori esprimono ciascuno un fatto che per sè non è connesso con altri e il raziocinio inchiude necessariamente il rapporto di più giudizi. Esclusi questi, diconsi raziocini *affermativi* quelli in cui la conclusione è affermativa; *negativi* quegli altri in cui la conclusione è negativa, come — la materia non pensa, ma l'anima pensa, l'anima dunque non è materia —. Sono *puri* quelli in cui tutti tre i giudizi sono puri, come — due cose uguali ad una terza sono uguali fra loro; tre e due, quattro e uno sono uguali a cinque; dunque sono uguali fra loro —. Sono *misti* quelli le di cui premesse sono, una pura l'altra sperimentale, e la conclusione sperimentale, come — ogni effetto ha la sua causa, il mondo è un effetto, dunque il mondo ha una causa —. Dei raziocini semplici e composti e dei diversi raziocini composti avremo discorso nel seguente paragrafo.

§ 9. *Dei diversi modi di argomentare.*

89. Il raziocinio espresso colle parole dicesi *argomento* o *discorso*; e come diverse specie di raziocini, così diverse sorte di argomenti o discorsi si danno, desunta la distinzione specialmente dalle proposizioni premesse che li compongono.

90. Allorchè in un raziocinio vi sono i tre giudizi e tutti tre sono espressi, chiamasi *sillogismo*: il quale è semplice, se tutti tre i giudizi sono semplici; è composto, se alcuna delle premesse è proposizione composta. Onde il sillogismo consta di tre proposizioni talmente ordi-

nate che dalle due prime ne consegua la terza necessariamente, come — la virtù è lodevole, ma la carità è virtù, dunque la carità è lodevole —.

Il sillogismo, come ogni raziocinio, consta di tre idee ripetute e di tre termini e di tre giudizi o proposizioni. Dicono i logici *maggior estremo* quel termine che nella conchiusione del raziocinio, cioè nella proposizione controversa, fa da predicato; maggiore estremo cioè, perchè ha in sè maggior ostensione del soggetto: chiamano *minore estremo* quello che fa da soggetto nella stessa conclusione, perchè è meno esteso del primo: *mezzo termine* poi nominano quello di che nelle due premesse si serve lo spirito siccome di paragone per scoprire il rapporto degli altri due, e che in sè ha maggiore estensione di loro. Di qui è che dicesi proposizione *maggiore* quella fra le premesse ove trovasi il maggior estremo e il mezzo termine che fa da soggetto; *minore* nomasi quella ove trovasi il termine minore e il termine medio che fa da predicato; e *conseguente* quella ove si uniscono il maggior termine e il minore.

91. Per la legittimità e la retta forma dei raziocini tutti e specialmente dei sillogismi queste regole vengono proposte dai logici. 1ª Che nel sillogismo non vi siano più di tre termini, perchè tale è la sua natura. 2ª Che la conclusione non sia più estesa delle premesse, perchè sarebbe in opposizione col raziocinio stesso in cui necessariamente la conchiusione deve trarsi fuori dalle premesse nello quali è contenuta. 3ª Il termine medio non entri nella conclusione, nella quale non avrebbe scopo. 4ª Il mezzo termine in una delle premesse almeno sia preso generalmente; che se fosse particolarmente preso in tutte due indurrebbe quattro termini contro la prima regola. 5ª Da due premesse negative non si dà conclusione, giusta quel canone — quando niuna di due cose conviene colla terza si ignora se convengono tra loro —. 6ª Nulla si può conchiudere da due particolari, perchè i termini divengono quattro. 7ª Da due affermative premesse non può trarsi conchiusione negativa: è evidente. 8ª La conclusione segua sempre la premessa più debole, cioè se una delle premesse è negativa o particolare o sperimentale simile sia la conclusione; poichè nella conclusione deve stabilirsi il rapporto delle due idee paragonate colla terza in quel modo onde sono in rapporto, che è determinabile sempre dalla più limitata. Tutte le quali regole poi sono comprese in questa sola, — vi sia vera conseguenza nel raziocinio, cioè l'illazione segua legittimamente dalle premesse —. In riguardo della prima regola sarebbe falso questo raziocinio, — è agiato chi ha quanto gli bisogna, Pietro ha molto denaro che è il rappresentante di quanto gli bisogna, Pietro è dunque agiato —. Per la seconda sarebbe falso quest'altro, — ogni corpo è sostanza, l'anima non è corpo, l'anima non è dunque sostanza —. Per la quarta sarebbe falso questo, — il triangolo è figura, il quadrato è figura, dunque il triangolo è quadrato —. Delle altre regole non si recano esempi perchè facili ad essere intese. Coteste regole i logici pel passato esprimevano in questi otto versi

« Terminus est triplex major mediusque minorque.
« Latius hos quam praemissae conclusio non vult.
« Nequaquam medium capiat conclusio oportet.
« Aut semel aut iterum medium generaliter esto.
« Utraque si praemissa neget nihil inde sequetur.
« Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.
« Nil sequitur geminis e particularibus unquam.
« Pejorem semper sequitur conclusio partem ».

92. I sillogismi composti sono, il condizionale, il copulativo, il disgiuntivo, il causale. Sillogismo *condizionale* dicesi quello in cui una premessa è condizionale, come questo, — esiste Dio se il mondo è regolato da una provvidenza, ma il mondo è regolato da una provvidenza, dunque Dio esiste —. La legge particolare dei sillogismi condizionali è questa, — vi sia tal rapporto fra condizione e condizionato che questo non possa avverarsi senza quella.

93. Sillogismo *copulativo* si dice quello di cui una premessa è copulativa e negativa, come sarebbe, — niuno può servire nel tempo stesso a Dio e al mondo, ma Caio serve al mondo, dunque non serve a Dio —. La regola di lui particolare è questa, — i membri numerandi e copulandi nella proposizione siano compresi tutti e fra loro siano opposti così che affermato uno l'altro debba negarsi e viceversa —. Onde mal conchiuderebbe chi dicesse, — Tizio non può essere a

Roma e a Napoli, ma non è a Napoli, dunque è a Roma — .

94. *Disgiuntivo* è quello di cui una premessa è disgiuntiva completamente, come questo, — noi ora siamo o di state o di autunno o di inverno o di primavera; ma siamo di inverno; dunque nè di primavera nè di state nè di autunno —. Legge sua necessaria è questa, — disgiunti realmente e completamente sieno i membri della proposizione e tutti siano compresi in modo che molti d'essi insieme non possano avverarsi —.

Con questo può aver rapporto il *dilemma*, detto anche *argomento cornuto*, il quale è un raziocinio in cui da una proposizione completamente disgiuntiva, ove si enumerano le diverse parti di un tutto, si conclude poi affermativamente o negativamente del tutto ciò che dovrebbesi dire delle parti e sempre si deduce contro l'avversario; tale è il raziocinio di Tertulliano contro il decreto di Trojano, — o i Cristiani sono rei o sono innocenti, se rei perchè proibisci farne inquisiziona, se innocenti perchè li fai uccidero —? consegue che in ogni caso quella legge era ingiusta. Le condizioni del dilemma sono queste. 1ª Sia completa la disgiunzione ed enumerazione sì che non si dia luogo a scampo; per mancanza della quale male conchiude l'argomento di chi diase, — la morte non devesi temere, perchè dopo lei o nulla rimane, o se l'anima rimane sarà perfettamente felice —. 2ª Non sia reciproco, quale fu quello di Protagora onde voleva costringere Evatlo a pagargli l'onorario della scuola secondo un loro patto, al che fu rivolto da Evatlo contro di lui.

95. Sillogismo *causale* detto anche *epicherema* è quello, ad una o ad ambe le premesse del quale si reca la prova onde il predicato conviene al soggetto, come, — ciò che è semplice è indistruttibile, perchè non ha parti in cui dividersi e nulla daltronde annienta sè stesso; ma l'anima è semplice, poichè pensa; dunque l'anima è indistruttibile —. Legge particolare di questo modo di argomentare è, — la ragione che si adduce sia la vera onde il predicato conviene al soggetto, altrimenti inutilmente si addurrebbe.

96. Diceai *entimemo* quel modo di argomentare in cui si tace una proposizione perchè facile a supporsi e che si chiama con proprio nome *supposto*; così — l'anima umana è semplice, dunque è incorruttibile —, è un entimema; si suppone — ciò che è semplice è incorruttibile —. Leggi dell'entimema sono quelle del sillogismo a cui si aggiunge questa, — la proposizione che si tace sia certissima e vera, altrimenti l'argomento è falso per falso supposto —. Alcuna fiata avviene che tutto l'entimema si esprima con una sola proposizione la quale chiamasi entimematica, e che veramente risolvesi in un sillogismo, tal questa, — o mortale non conservare un odio immortale —.

97. *Sorite* diceai quella forma di argomento nella quale molte proposizioni si uniscono in modo che il predicato della prima diviene soggetto della seconda, il predicato della seconda diviene soggetto della terza e così via fino a che si arrivi all'ultima cioè alla conclusione, nella quale si uniscono il soggetto della prima col predicato dell'ultima e costituisce la verità che si cercava, come questo; — l'anima è pensante, ciò che è pensante è semplice, ciò che è semplice non può perire disgregandosi in parti, ciò che non può perire disgregandosi in parti è indistruttibile, l'anima dunque è indistruttibile —. Leggi di questa specie di argomenti sono. 1ª Niuna delle premesse sia falsa o incerta, diversamente sarebbe falsa la conchiusione. 2ª Non consti di sole proposizioni negative, che nulla potrebbe conchiudersi. 3ª I termini che cangiano di predicato in soggetto non mutino senso, altrimenti non vi sarebbe più legame tra le proposizioni. Egli poi è facile scorgere che il sorite, contro ciò che asseriva Tracy, si riduce al sillogismo puro, forma primaria d'ogni altra specie d'argomento, e che in ogni sorite si trovano tanti sillogismi quante sono le proposizioni onde è formato, tolto due.

98. *Induzione* è quel modo di argomentare nel quale dall'analisi ed enumerazione dei singoli casi e degli inferiori si stabilisce una general conclusione del tutto superiore. Inferiori sono gli individui, le parti, gli elementi, superiori sono il tutto, il genere, la specie: così perchè l'oro, l'argento, lo stagno, il piombo, il ferro messi al fuoco si liquefanno, con-

cludo che totti i metalli si liquefaono al fuoco. L' induzione altra è completa, altra incompleta; oltra in materia necessaria, altra in materia contingente. È completa allorchè tutti i membri o le specie o gli individui sono enumerati per la conchiusione generale; ed è in materia necessaria quando ciò che dicesi degli individui e membri o specie necessariamente loro appartiene: è poi incompleta allorchè tutti i singoli membri non si enumerano, è in materia contiogeote allorquaodo la qualità asserta necessariamente non pertiene agli oggetti dell' induzione. Leggi dell' induzione sono. 1° A conchiudere giustamente nell' induzione si numerino tutti i membri nella materia contingente, basterà l' enumerazione incompieta in materia necessaria. 2° Siccome l' induzione è argomento che ha valore specialmente nelle scienze di osservazione, nelle quali giova assaissimo perchè dal particolare conduce alla notizia certa dell' universale, però si osservino le leggi fisiche e specialmente quelle che riguardano i sensi e le sensazioni. È chiaro che tutta la forza dell' induzione riposa in quel principio, — l' universale contenere in sè i particolari, e però convenire ai tutto, al genere, alla specie, ciò che conviene alle parti, alle specie, agli individui.

99. All' induzione riduconsi l' esempio e l' analogia. L' esempio è quell'argomento in cui da un caso avvenuto si stabilisce un caso avvenire per la supposta similitudine delle circostanze, come — tutti gli uomini ordinariamente sono divenuti dotti perchè hanno studiato e frequentate le scuole; anchè noi perciò diverremo istruiti se faremo come fecero gli altri—. L' *analogia* è quell' argomento in cui da simili effetti si inducono simili cause, e da simili modi simili sostanze o viceversa; come — gli uomini tutti sono forniti di anima, perchè producono azioni simili alle mie, che so procedere da un'anima —. Alla legittimità dell' esempio e dell' analogia è necessario che fra i fatti avvenuti e futuri, fra ciò che cade sotto i sensi e ciò che non vi cade ma da quello si induce, vi sia vera similitudine, di maniera che per una lunga e ripetuta esperienza consti, che sempre tali effetti procedettero da quelle cause e non da altre, che quei modi sempre appartennero a quelle sostanze non ad altre, cosicchè dall' esperienza non può esservi dubio che ad altre appartengano. Se indipendentemente da queste osservazioni si stabilisse, l' esempio o l' analogia potrebbe essere fuori della similitudine e questa o troppo si estenderebbe o si limiterebbe troppo; onde illegittima sarebbe la conclusione perchè non contenuta nelle premesse.

100. Si può notare ancora fra i modi di argomentare il *polisillogismo*, che è quello in cui ad un sillogismo compieto se ne aggiunge un secondo per guisa che l' illazione del primo faccia da premessa al secondo; come, — se qualche cosa esiste, esiste un Dio infinitamente perfetto; ma esiste qualche cosa perchè esisto io; dunque esiste un Dio infinitamente perfetto: esiste un Dio infinitamente perfetto; ma un Dio infinitamente perfetto è giusto; dunque esiste Dio giusto —. È poi chiaro a chi riflettevi che tutti questi modi di argomentare si riportano al sillogismo come forma loro primaria e naturale.

§ 10. *Del metodo*.

101. La verità o il vero, che esiste in sè stesso ed è nella sua entità indipendente dallo spirito e quindi oggettivo sostanzialmente, cui noi solo potenzialmente e confusamente apprendiamo per l'intuito, ha nella mente che lo apprende certi aiuti e certi mezzi adattati per essere appreso riflessivamente in una cognizione attuata, compiuta, perfetta. La mente poi per procedere a formarsi del vero cotesta cognizione compiuta può servirsi in due modi diversi dei suoi mezzi. Essa cioè per giungere al *fine*, che è la cognizione compiuta del vero, *principio* reale ed oggettivo della scienza, può in diverse forme attuarsi, e questo diverso suo ripiegamento o moto onde intende dal principio della scienza (il vero intuito) giungere al fine (cognizione compiuta del medesimo) è ciò che chiamasi metodo. *Metodo* adunque potrebbe dirsi il modo onde lo spirito ordina sè e i suoi mezzi all' acquisto del vero riflesso. Diciamo *del vero riflesso*, poichè il vero intuitivo non riceve il metodo; egli porta seco l' ordi-

ne suo e lo imprime nella mente intuente: ed è di essere nell' intuito primo quell' Essere che è il primo nell' essere, posteriori essere nell' intuito le cose che esistono.

102. Or nella riflessione lo spirito per la cognizione del vero alcuna volta procede dal particolare all' universale, alcun' altra volta procede dall' universale al particolare; e veramente fuor di questi due modi di processo non se ne danno altri. Nel primo caso, perchè lo spirito semplicizzando scioglie in certo modo e risolve negli elementi loro gli oggetti o le nozioni, però dicesi che analizza, che fa *analisi* (risoluzione, divisione) e il metodo rispondente nomasi *analitico:* nel secondo caso, perchè, riunendo nozioni e quasi parti di oggetti, compone, però dicesi che sintetizza, che fa *sintesi* (composizione) e il metodo chiamasi *sintetico*.

Quindi è che alcuni filosofi vollero chiamate due facoltà dello spirito col nome di *analisi* e di *sintesi*, intendendo colla prima quella onde le sue nozioni semplicizza e precisa enumerando i particolari, o separando cioè le parti del tutto e le note degli individui per esaminarle, o rilevando i caratteri speciali del definito per farsi strada alla definizione; colla seconda intendendo quella onde il medesimo concretizza e compone, o classificando gli oggetti unendoli in un' idea che li contiene sotto di sè, o riunendo più nozioni col giudizio o col raziocinio, paragonandole insieme e scoprendone i rapporti, o più giudizi e raziocini intrecciando nella formazione della scienza. Ma al presente proposito col nome di analisi e di sintesi si intende solamente il procedimento scientifico dello spirito, vale a dire l' ordine o il modo onde dispone sè e i suoi mezzi di conoscere verso il vero conoscibile per la riflessione, lasciato il significato di facoltà, e ritenuto il nome al metodo dalla similitudine colla duplice forza dell' animo di unire o separare.

103. Conciossiachè tanto l' analisi che la sintesi, (sebbene in opposizione di procedimento e sebbene una, per la diversità delle scienze, meglio, più precisamente e più sicuramente, l' altra con maggior pericolo di gravi intoppi ritardanti e di errori), giungono al medesimo scopo che è la scoperta e l' ordine di certi veri; quindi niuno dei due metodi deve dirsi falso se uno è vero, siccome voleva Condillac e la sua scuola, ma ambedue debbonsi ammettere quali mezzi legittimi dell' ordinamento del vero e della scienza. E sebbene, quando dicesi usare di uno dei due metodi in una scienza, non debbasi intendere usarlo esclusivamente, essendo pressochè impossibile tenerne uno solo, ma debbonsi intrecciare l' un l' altro necessariamente a fornirci lo stesso scopo; pure non deve criticarsi la distinzione dei medesimi due metodi, nè pretendere che siano uno metodo solo, siccome voleva Tracy. Egli infatti è quasi impossibile stabilire un' investigazione su un oggetto qualunque e formarsene un ordinato sistema di conoscenza senza, od osservarlo da tutti i lati suoi particolari per scoprirne i rapporti e dalle peculiari percezioni salire alle generiche, il che è analisi; e senza, o far uso del giudizio e del raziocinio, o applicare le idee generali ai concreti e i principi ai fatti particolari per scoprirne il nesso e la subordinazione, che è sintesi. Ma che per ciò? Forse è un metodo solo? No certamente se la nozione loro e il processo esplicativo è totalmente diverso. Tutt' al più potrà dirsi che in ogni disquisizione scientifica si porgono amichevolmente la mano, e che quando dicesi quella scienza essere trattata lo metodo analitico o in metodo sintetico devesi intendere che quello predomina specialmente quanto al punto di partenza, alla posizione dei principi, al termine cui giunge, e al quale l' altro si accosta ajutandolo nelle investigazioni particolari, non che sia esclusivo.

104. Che se il metodo è l' ordine onde lo spirito dispone sè e i suoi mezzi all' acquisto del vero riflesso, dovendo lo spirito stesso per questo vero riflesso riportarsi a ciò che è dato per l' intuito, senza che egli alcunchè vi aggiunga, emerge chiaramente che il metodo deve convenire al principio (vero intuito) e al fine della scienza (cognizione compiuta del medesimo); e che però alla scienza deve essere proporzionato, da lei determinato, non deve egli determinar lei. Infatti i principi della scienza sono in sè stessi quali sono, sono obbiettivi, eterni, assoluti, im-

mutabili; essi però « non hanno origine, come diceva un celebre filosofo (Giob.), si legittimano da sè; si trovano e non si cercano, e per dir meglio si affacciano da sè stessi allo spirito, che li riceve e se li rende familiari nell' acquisto riflessivo del sapere. All' incontro il metodo (che è la disposizione che a sè e ai suoi mezzi di conoscere dà lo spirito) è uno strumento sobbiettivo e psicologico, non già procedendo a caso, nè discorrendo artificiatamente (ogni discorso artificioso supponendo già il metodo) ma pigliandolo dall' intuito immediato del vero cioè dai principi ». Dimodochè la cognizione soggettiva dovendosi conformare più che sia possibile alla verità oggettiva deve ricevere da lei a l' ordine e l' andamento.

Perchè nelle scienze sperimentali si va sempre dietro all' osservazione dei fatti per rilevare e acquistare qualche cognizione sicura e determinata dei medesimi; quindi in queste avrà luogo principalmente l' analisi e il metodo analitico; il sintetico poi gli verrà solamente in sinto in qualche caso o verità speciale. Perchè al contrario nelle scienze pure o misto si procede sempre dal principio all' illazione, dall' universale al particolare trovando la subordinazione di questo a quello già certissimo e reale in sè, però in queste deve dominare la sintesi, che chiamasi ancora metodo *ontologico*, lo quanto parte dal reale assoluto, l' intelligibile per sè, e si porta al reale o assoluto o di partecipazione (l' Ente o l' esistente), intendendo a scoprirne i rapporti e le dipendenze senza mai uscire dall' oggettivo.

105. I principi determinativi della scienza, che siccome tale consta di raziocini, (e però anche della filosofia, *scienza* eminentemente *razionale*) sono alcune verità primitive e generali, dalla cognizione integra o guasta o dai rapporti scoperti ad esplicazione delle quali emerge la scienza stessa non che le sorti buone o cattive della medesima. Così che non esprimendosi tutto ciò se non per una composizione (sintesi), il metodo ovvio e necessario delle scienze propriamente razionali è la sintesi, di guisa chè il metodo vero e necessario per la filosofia, siccome per la teologia, non è altro che il sintetico. Bisogna rammentar bene per altro ciò che facevamo osservato poco innanzi; che cioè, volendo adoperato un metodo in una scienza, non devesi intendere che sia esclusivo, ma soltanto che deve cominciare, dominare a finire la scienza senza escludere che l' altro in molte circostanze vengagli in soccorso, spiegando e somministrando al primo certi veri particolari, che quello non potrebbe sì facilmente attingere od ottenere per sè: la quale osservazione, come per tutte le scienze razionali, vale ancora per la filosofia, siccome è chiaro.

§. 11 *Della dimostrazione*.

106. Al metodo può riferirsi il modo di dimostrare la verità. Dicesi *dimostrazione* la deduzione legittima di una conclusione da chiari ed evidenti principi. Onde dimostrasi un vero allorquando per principi evidenti intrecciando raziocini si prova una data proposizione per persuaderne sè od altri. Di quattro sorte è la dimostrazione: *a priori*, allorchè dall' idea di una cosa o dal principio corrispondente concepito siccome anteriore di esistenza o di cognizione, cioè anteriore realmente o logicamente e però qual causa, se ne deduce un' altra cosa o verità, che apprendesi quasi effetto della prima. *A posteriori*; quando da fatti che si assumono siccome principi collegandoli insieme, e che realmente o logicamente sono posteriori e si concepiscono siccome effetti, se ne deduce una verità la quale si scopre siccome causa loro; tale sarebbe se dall' esistenza delle creature provassi l' esistenza del Creatore; come esempio della prima sarebbe se dalla nozione di perfezione infinita mostrassi l' esistenza di Dio. *Ostensiva*, *diretta*, o *apodittica*, allorchè dalla nozione del soggetto si stabilisce competergli l' attributo; come se dalla nozione di finito e di effetto, che io rilevo nei fatti della creazione, procedessi a fermare il loro principio di esistenza. *Indiretta* o *apogogica*, detta ancora *dall' assurdo*, allorchè, assumendosi siccome vera la proposizione dell' avversario, ragionando se ne derivano illazioni erronee ed assurde, onde emerge la verità della proposizione contraddittoria; come sarebbe quando, prendendo per vera la dot-

trica degli atei, che non esiste Dio, o ragionandovi sopra, inducesai che esisto un qualche effetto senza causa, cho la creazione sarebbe uo effetto senza causa; la qual cosa assurda non potendosi ammettere, concludessi poi che deve ammettersi un Ente supremo. A queste quattro specie di dimostrazione, che chiamansi positive, si aggiunge la quinta detta *negativa*, la quale consiste nel provare che la proposizione della quale si tratta nulla contiene, nulla importa di assurdo o di erroneo.

107. Essendo la dimostrazione ordinata ad esporre o a provare la verità è duopo che sia legittima, vale a dire che basi sopra veri, evidenti, certi, indubbiosi principi; che i giudizi o gli argomenti di cui consta siano o materialmente o formalmente veri, connessi ed ordinati; di maniera che una dimostrazione legittima per questo capo deve essere formata e operata per vocaboli acconci, per proposizioni chiare, per definizioni proprie o precise, per divisioni accurate, per raziocini o provo rigorose, per argomenti adatti all'oggetto. Laondo riescirà impropria ed inconcludente la dimostrazione per difetto di raziocinio; quando retto non è nella forma o nella materia; allorchè gli elementi suoi, proposizioni o idee, non sono ben chiare ed appurate; quando si stabilisce sopra proposizioni erronee, arbitrarie, dubbiose, equivoche, od anche totalmente false, che tengono il luogo di principi inconcussi; quando essa dimostrazione poggia sopra un sofisma. Questi inconvenienti eviti il filosofo e la verità sarà il risultato delle suo indagini.

SEZIONE QUINTA

TEOLOGIA NATURALE

1 Presa cognizione del primo atto intellettivo nell'esposizione dei preliminari della filosofia; indagati i principi generali della scienza nell'ontologia; le forze del soggetto pensante nell'antropologia, e le regole che lo governano nel riflettere in logica; resta che indaghiamo le principali verità individue e peculiari che l'oggetto riguardano della scienza. L'oggetto della scienza si riduce tutto a ciò che viene accennato nella formola generale filosofica esposta le ontologia — l'Ente crea l'esistente —, — Dio crea il mondo —, comprendente ogni scibile ed ogni vero: però si riduce a Dio creatore e al mondo creato; così che Dio, la creazione e il mondo sono l'oggetto intiero della filosofia. Di questi adunque indagheremo ora, per quanto ci sarà dato, le peculiari più interessanti verità cominciando da Dio, che, come è il primo oggetto e il primo intelligibile, è anche il primo membro della formola o però il più importante di cui si intenda a conoscere i veri che di lui si possono scoprire.

Le indagini che si fanno riguardo al l'Ente, primo vero, primo intelligibile, primo intelligente, prima idea, Essere necessario ed assoluto, causa di tutte le cose e loro ragione, da due parole greche che significano, — discorso, trattato di Dio —, si chiamano con proprio nome *Teologia*, perchè appunto tratta ed inquire di Dio; essendo *Ente* nel suo più stretto significato non altro che Dio. Quando dicesi trattare di Dio intendesi di Dio o de' suoi divini attributi. Ma in due modi si può discorrere di Dio; e in quanto cioè è sovrintelligibile o le verità che lo riguardano non sono a portata delle nostre facoltà naturali, e ciò non ostante sono conosciute da noi per un mezzo soprannaturale; o in quanto è in qualche parte a portata dei naturali lumi e forze dello spirito umano, in quanto cioè è intelligibile razionalmente. Nel primo caso si ha la così detta teologia *rivelata* ossia positiva; nel secondo caso si ha la teologia *naturale* o razionale, della quale noi ora intendiamo trattare, lasciata la prima ai propriamente detti *teologi*. Ondo la teologia razionale si può definire = quella parte della filosofia che tratta di Dio o de' suoi divini attributi in quanto se ne può conoscere razionalmente dall'uomo =. Di questa esporremo le verità di maggiore importanza dividendola in vari paragrafi secondo il nostro metodo.

§ 1 *Di Dio, suo Nome e nozione.*

2. Poichè la creatura per essere ha bisogno di Dio ed è solamente per lui e tutto quanto ha od è, lo ha, lo è da lui,

rappresentandone essa i tipi; quindi la creatura intelligente che è tale solamente per mezzo di lui, nell'essere attuata duopo è che si riporti a lui, lui intuisca, lui pensi. Onde avviene che, siccome ognuno il quale è attuato qual essere intelligente duopo è che per primo atto pensi quello da cui è intelligente e che in sè stesso contiene l'intelligibilità assoluta, così niuno vi sia che di cotest'intelligibile assoluto, di cotest'autore dell'intelligibilità di tutte le cose non abbia una qualche cognizione. Sebbene però così facile sia, perchè ciò è necessario ad essere intelligente, concepire e conoscere in qualche modo il primo, il necessariamente intelligibile o intelligente, Dio; altrettanto è difficile che cosa egli sia esprimere a parole, anzi è veramente impossibile; poichè ad esprimerlo duopo sarebbe comprenderlo, e ciò è impossibile alla finita intelligenza. Dio è ineffabile, perchè incomprensibile; onde niuna voce può esprimere che cosa egli sia. Quindi tutti hanno una nozione di Dio ed ognuno sforzasi per modo suo esprimerlo, anzi tutti ne parlano, ma niuno ne parla con proprietà, adeguatamente, ed ogni qualunque voce o nome o segno che a significarlo possa adoperarsi o inventarsi, esprimerà bensì qualche cosa di lui per nostro modo di intendere, o la sua esistenza o la sua realità od un qualche attributo, ma sempre impropriamente, senza mai asseguirne una nozione pura rispondente e adeguarne il concetto.

3. Gio-Battista Vico (de ant. ital. sap. c. 8) ci fa sapere che gli antichi latini chiamavano *Nume* la volontà degli Dei, in quantochè, tolta similitudine dalla celerità e subitezza del muover degli occhi esprime la celerità e prontezza onde Dio, ponendo e significando la propria volontà, nei fatti, oggetti della medesima, trova tanta prontezza che, non appena dichiarata, essi sono: daltronde cotesta volontà divina manifestata pei fatti può assai convenientemente essere espressa con parole, ciò che non può essere tanto precisamente altra cosa di Dio: laonde essi latini chiamarono poscia Nume ogni divinità, in quanto non può concepirsi una divinità inerte assolutamente.

Che se ci riportiamo agli Ebrei i quali, come depositari della rivelazione, hanno avuta la communicazione più pura della verità, troviamo che nel loro linguaggio specialmente l'antico, il quale fu facilmente la prima lingua parlata dagli uomini e peculiarmente rivelata da Dio, i nomi principali che si usano nelle scritture sante ad esprimerlo sono dieci. Il primo e più proprio, siccome gli espositori e i teologi dicono, è quello che viene pronunziato *Iehovah* che è detto ineffabile e cui Dio rivelò e riserbò proprio solo a sè, appunto perchè, come osservano gli eruditi, secondo la radice ebraica comprendendo il presente il passato e il futuro presenta l'attualità essenziale dell'Ente reale, necessario, eterno, infinito, perfettissimo, ed escludendo ogni limitazione misura e tempo esprime che l'Ente assolutamente è, proprietà che, come vedremo sotto, è la prima che trovasi in Dio. Questo nome dai Greci è chiamato *Tetragrammato*, cioè di quattro lettere, chè di tante in vero si compone. e perchè ancora, secondo alcuni, il numero quaternario esprime perfezione totale. Numero di lettere conservato nella enunciazione di Dio in quasi tutte le lingue, come nel Θεος dei greci, nel *Deus* dei latini, nel *Dios* degli spagnuoli, nel *Dieu* dei francesi, nel *Gott* dei Tedeschi, nell'*Idio* degli italiani ec. Pare poi che i latini col nome *Iupiter* volessero appunto adombrare l'*Iehovah* degli Ebrei. Gli altri nomi non citiamo per amore di brevità, lasciando ai teologi rassegnarli tutti. Intanto però certamente, dietro i dati del senso comune, può asserirsi che col nome Dio gli uomini intendono significare *Colui che è*, assoluto, necessario, eterno, infinito, perfettissimo, del quale nulla si può concepire di meglio o di più perfetto. Colui che è, dico, giusta quello che di sè diceva Dio stesso, allorquando parlava a Mosè dal roveto di Horeb, = *Ego sum, qui sum; qui Est etc.* =: e che esprime quasi direi la caratteristica sua, l'*aseità;* cioè l'attualità essenziale, autonoma e necessaria dell'Essere assoluto, che inchiude ogni realità e perfezione, escinde ogni negazione o difetto a tenore dell'universale sentire. E tale è la nozione che noi adottiamo ed esponiamo di lui, dovendo pure, ad intenderci, somministrarne alcuna.

Infatti, poichè a dare una retta definizione è necessario stabilire il genere prossimo e la differenza ultima, siccome Dio non ha genere, poichè niun essere sè gli può paragonare o assimilare, e quindi nemmeno differenza specifica, perchè egli è solo nella sua classe ed è differente assolutamente da ogni altra cosa, per la sua natura contenendo in sè ogni genere e di ogni genere di ogni specie la ragione; quindi essendo ineffabile, non può darsene definizione di sorta veruna. Onde dobbiamo contentarci di esporne una qualche nozione e precisarne il concetto; la qual cosa noi abbiamo fatta e facciamo appunto con dichiarare che col nome *Dio* intendiamo l'Ente, colui che è per necessità di natura, che è da sè, non riconosce da altri la ragione di sua esistenza, è assoluto, autonomo, eterno, perfetto infinitamente, sostanza prima, causa prima e ragione e fine di tutte le cose, che egli crea sostanzialmente distinte da sè con un puro e semplicissimo atto di sua volontà dal nulla, regge e governa, del quale niun essere migliore o più perfetto e nemmeno uguale può pensarsi.

4. Solevano già i filosofi e teologi, e adesso alcuni di questi cercano e disputano ancora in che cosa consista la *essenza* di Dio o il costitutivo metafisico di lui, ma col solo risultato di confondersi in inestricabili astruserie. Se infatti per costitutivo metafisico si intende la essenza reale di Dio, siccome non di Dio soltanto, ma di ogni altra cosa, almeno nel presente stato, è impervia la essenza all'uomo, appunto perchè nè l'Essere, nè esistente alcuno può da lui intimamente penetrarsi, ciò che sarebbe necessario ad apprenderne la sostanzialità od essenza; quindi neppure può realmente determinarsi e rimane inescogitabile. Poichè essendo Dio tutto reale e assoluto e tutto al tempo stesso in sè identico con sè stesso, puro e semplicissimo atto essenziale, necessario, eterno; consegue che niuna cosa di lui particolare, ma tutte insieme senza distinzione fra loro le identiche perfezioni sue o attributi debbansi stabilire siccome la essenza del medesimo. Che se col nome *essenza* vuolsi intendere quell'attributo che noi gli diamo, o meglio, quel concetto razionale che primo e immediatamente noi abbiamo pensando Dio, pel quale bene e rettamente sono pensabili tutti gli altri attributi, e senza del quale gli altri non sarebbero si poramente cogitabili; allora devesi dire che essa consiste in quella proprietà che sola è di Dio ed è impartecipabile a qualunque altro essere procedente da lui, la quella la quale era da lui stesso rivelata a distinguerlo dagli esistenti, la essenzialità attuale cioè, l'autonomia sostanziale, la necessità assoluta di esistenza, l'esistenza da sè, la quale veniva con precisione espressa dagli scolastici col vocaboli *aseità*, *infinità radicale*.

5. Ella poi pare cosa assai chiara che, essendo l'uomo attuato nell'intelligenza solo per Iddio, e dovendo in conseguenza pel primo atto di lei conoscere in qualche modo colui onde egli stesso è intelligente e intelligibile, niuno vi debba più essere che neghi l'esistenza di cotest'Essere per cui solamente l'uomo è, è intelligibile ed intelligente. Ciò non ostante non così veramente è la cosa; chè molti vi sono stati, i quali, checchè veramente ne sentissero nel loro cuore, in qualche modo hanno negata l'esistenza di Dio, chiamati con nome generale *atei* o *ateisti*, che significa *senza Dio*. Quelli poi che, negando Dio creatore, per spiegare l'origine delle cose ricorsero ad una interna necessità delle medesime, si chiamarono *fatalisti*: *casuisti* quelli che al caso fortuito, come gli Epicurei: e quelli che non ammisero se non una sola sostanza nella quale si identificano Dio e il mondo, l'Ente e gli esistenti, di cui Dio e le cose non sono altro che modificazioni, siccome insegnò la scuola neoplatonica, Spinoza, Schelling, si chiamarono *Panteisti* da una parola greca che vuol dire *tutto-Dio*, e *Spinozisti* dal riformatore di questa riprovevole dottrina. Gli atei furono distinti in due classi: furono detti *negativi* quelli che ignorarono se esista Dio. A chi ben riflette parerà impossibile che esistano atei di questa specie, siccome meglio sotto esporremo. *Positivi* poi furono detti coloro i quali o negarono per teoria dimostrativa e con prove quantunque false sforzaronsi di persuadersi che Dio non esista; oppure operarono in modo come se Dio non fos-

se: i primi furono chiamati con proprio nome *teoretici*, i secondi *pratici*. Che esistano degli atei pratici non può porsi in dubbio, se molti degli uomini di cuor perverso e corrotto vivono così scelleratamente che paro che essi veramente non temano un Ente supremo, che li debba giudicare o punire. Ma quanto a' teoretici, per quanto alcuni abbiano ostentato di non dovere ammettere l'esistenza di un Dio, si può stabilire con sicurezza che non ne hanno potuto esistere mai, almeno di persuasione sincera. Tanti sono infatti i motivi che sforzano l'uomo a riconoscere un Ente superiore, che è impossibile si trovi uno, specialmente se istruito, che non li abbia oppresi, se non tutti alcuno almeno, o non ne sia restato convinto. E ciò confermasi a maraviglia del credore universale. Onde Bacone ebbe ad esprimersi così. « Certissimum est atque experientia comprobatum loves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed plenieres haustus ad religionem reducere ». (De dignit. et aug. scientiarom).

Fra gli antichi molti furono rasaegnati cogli Atei; ma, senza dubbio, molti ingiustamente. Poichè, quantunque in alcune scuole si insegnasse l'anima universale del mondo, come presso gli Stoici; ed in altre l'emanatismo, come presse gli Eleati, ed altre nelle spiegaro la produzione delle cose non vi facessere intervenire la divinità; pure costoro veramente non erano Atei, poichè una divinità riconoscevano. Alcuni poi furono chiamati Atei, perchè erano veri deisti, atei cioè, perchè disprezzavano la folle turba delle pagane divinità, siccome faceva Socrate. Puro sembra fuer di dubbio che, esternamente almeno fossero atei Prodico, Crizia, Protagora di Abdera, Diagora e Teodoro di Cirene; siccome noi tempi più vicini a noi estentarono ateismo Vanini, Tolando, l'autore *del sistema della natura*, e tutti coloro che ammisero il monde eterno, senza riconoscere un Ente che gli abbia dato l'esistenza.

6. Quelli che ammettono Dio si chiamano *Deisti;* ma deisti in retto significato, se Dio ammettono in un senso che non disconvieoe a quell'Ente perfettissimo e tutte le dottrine ammettono riguardanti lui che siano in rapporto colla sua infinite perfeziona e dignità. Diconsi poi toisti in significato riprovevole e biasimate, o naturalisti o razionalisti, a quali si ripertano i panteisti, colore che ammettono un Dio bensì, ma ne deturpano il concette, e non ammettono qualche dottrina che necessariamente le riguarda.

§. 2. *Dell' esistenza e dimostrazione di Dio.*

7. Potrebbe sembrare strano che di cotest' Ente, cui noi chiamamme necessarie e così perfetto che migliore e neanche uguale a lui può pensarsene alcuno, da cui tutte le cose procedono, o coi posto tolte quindi si pengono, tolto si annientano, noi vogliamo istituire una dimostrazione, se veramente non vi fossere stati uomini così perversi, che, pertinacemente chiudendo gli occhi al vere, si sforzano, se non altre, di oscurarlo e di renderle col loro sofismi difficilo ai sinceri. Ma perciocchè eppanto di cotali sonevene stati, perciò discare a ninno dobbe essere che noi a togliero ogni scusa rechiamo le prove più convincenti anche di questa evidentissima verità.

8. In due modi può dunque ordinarsi la prova della realità essenziale od esistenza di Dio; a priori o a posteriori. A priori, cioè non già della realità di una causa di lui da cui egli proceda siccome effetto; chè è chiaro niuna causa esistere di cui Dio sia e possa essere effetto; ma a priori di priorità logica ossia di pensiero, in quantochè noi, prescindende da ogni cosa, avendo il pensiero o l'idea di Dio chiara o netta, e l'idea di un perfettissimo possibile, che contiene fra le perfezioni la realità, da questo deduciamo sicuramente la realità medesima.

Infatti nell'umano linguaggio, qualunque forma egli abbia subito, si è conservata sempre o si contiene questa voce *Dio:* e siccome la parola esteriore pronunziata e viva è il testimone corte la rappresentazione o la forma dell'interno verbo della mente, così tutta la schiatta umana che per intendersi parla o parlando enuncia colle voci i suoi interni concetti, parlande di Dio in un mode pecu-

liarissimo e con voci determinanti, per quanto il può, propriamente lui, veramente e universalmente concepisce Dio. Ma se il concepisce e colla parola ne esprime l'idea uniformemente, Dio realmente deve essere. Conciossiachè nel fondo di tutti i linguaggi col nome Dio si intende quello che per la sua eccellenza è incomprensibile ed ineffabile bensì, ma veramente si intende ancora, con una nozione assai larga e ad un tempo assai determinata, quello di cui migliore e più perfetta niuna cosa può non che essere nemmeno pensarsi. Or siccome essere realmente e oltre il nudo concetto è cosa migliore assai che essere solamente nel concetto, essere solamente possibile; quindi Dio che in ogni linguaggio si trova nominato, di cui ogni linguaggio esprime il concetto di perfettissimo, necessariamente è, se si concepisce realmente qual perfettissimo e necessario. Ed appunto perchè Dio in ogni linguaggio si esprime e si contiene indicato siccome il perfettissimo, si concepisce in modo che debba essere, nè si può concepire non essere. Poichè se potesse pensarsi non essere, non sarebbe più il più eccellente, il migliore, il perfettissimo; essendo migliore ciò che non può pensarsi non essere, che ciò che può pensarsi non essere; e però Dio si pensa così che non può pensarsi senza che realmente sia. Inoltre un essere infinitamente perfetto è possibile; ma nelle perfezioni infinite di cui godrebbe cotest' ente si contiene la realità positiva; dunque un ente infinitamente perfetto possibile per questo stesso esiste: ma Dio è l'Ente infinitamente perfetto in cui la possibilità è attuata e noi ne abbiamo un concetto certo e radicatissimo in noi; dunque Dio esiste.

9. Nè qui alcuno obbietti che in quest' argomento si parla solamente di *concetto*, di *possibilità*, che non ci possono far luogo per sè stessi alla posizione della realità. Poichè prima di tutto rispondo, che se questa ragione deve valere in ogni altra cosa, pare non possa valere parlando di Dio, se specialmente si riflette che, essendo egli il perfettissimo, a parlarne degnamente niuna delle ragioni può precisamente adattarsi a lui che valgono per tutti gli altri oggetti non comparabili a lui, dipendenti da lui. In secondo luogo noto che, a non voler essere fantastici, idealisti, nichilisti, mi pare incontrovertibile la dottrina di coloro, che niuna idea o concetto ammettono senza l'oggetto reale, reale cioè o in sè, o in altri. Onde intendendo col nome Dio ciò che è perfettissimo e che è causa di tutte le cose, di cui universalmente gli uomini e i linguaggi esprimono il concetto; non potendo egli essere in altri quasi in sua causa, è in sè stesso, realmente, logicamente provato dal concetto. In terzo luogo dico che il puro e nudo possibile è un nulla; onde la pura e nuda possibilità non può pensarsi se non si appoggia ad un fondamento reale che sia siccome l'oggetto concreto che la sostenga. Perlochè la possibilità di Dio non si potrebbe pensare nemmen essa, se Dio realmente non fosse: e però dal pensiero, dal possibile riguardo a Dio ben si deduce la realità. Quarto: il concetto di Dio nudamente possibile sarebbe un contraddittorio: poichè la nozione *Dio* inchiude l'assoluta perfezione, e il nudo possibile a cui manca la realità non è l'assolutamente perfetto; di più il nudamente possibile è in potenza, e Dio si intende siccome l'atto assoluto, perpetuo, purissimo. Finalmente, siccome il concetto Dio esprime essere necessario, noi non lo possiamo apprendere se non come esistente realmente; e quindi il concetto di Dio per la sua specialissima, dirò così, natura ci permette anzi ci costringe a percepirne e comprenderne la esistenza, senza incappare nel fantastico, nel misticismo.

10. Che se, lasciate da parte le preoccupazioni, posposti i puntigli e lo spirito di sistema, vorremo ragionare coi dati positivi e della ragione stessa e dell' intelligenza nostra, riconosceremo di leggieri che, parlando noi di continuo e possedendo idee e verità e apprendendo intelligibili, non ci sarebbe ciò possibile se tanto le une quanto gli altri non fossero reali. Indi è che di fatto la nostra intima persuasione riguardo ai medesimi pone la loro realità, persuasione contro cui non valgono nulla i cavilli dello scetticismo. Infatti se tante parziali verità ed idee e intelligibili esistono, certo non par possibile che esistano, fuor d'un as-

sordo, senza una verità prima e somma, sorgiva d'ogni altra verità, senza un intelligibile primitivo, ragione positiva d'ogni altro intelligibile ed oggetto immanente d'ogni pensiero, senza un'Idea fondamentale che in sè raccolga ogni idea. Questa verità d'altronde e quest'intelligibile o quest'idea prima o somma non possono essere un mero atto dello spirito, ma debbono essere una realità positiva, se pure non vogliamo ammettere l'idealismo scettico: ed in vero da qualunque filosofo di senno la verità fu sempre tenuta per una realità o sempre fu professata siccome reale e sostanziale la verità fonte di tutte le verità, l'intelligibile supremo ragione di tutti gli intelligibili, l'idea assoluta; ma questa non è altro che Dio, principio efficiente ed esemplare di tutte le cose, in cui *Vero*, *Intelligibile*, *Idea*, si convertono colla sostanzialità attuale, colla realità positiva, col reale in atto, autonomo ed assoluto. Dunque Dio realmente e necessariamente è.

E questo per avventura sono le ragioni onde invalse presso la teologia l'opinione dell'idea innata di Dio, che trova appoggi nella rivelazione. Non potendo darsi cognizione di qualunque ordine sia senza intelligibile, nè intelligibile senza oggetto, i quali fra loro reciprocamente si intrecciano ed identificano e si convertono, l'oggetto nell'intelligibile, questo in quello; perchè la cognizione avesse luogo, l'intelligibile, che vale l'oggetto, dovette necessariamente essere primamente rivelato all'intelligenza. E siccome l'intelligibile e l'oggetto convertendosi pongono la realità assoluta che è Dio, e che ad attuare la intellezione dovette rivelarsi e però come rivelato mostrarsi realmente attuale ed autonomo all'intelligenza nel primo suo atto, quindi la idea di Dio è rivelata e sotto quest'aspetto può dirsi innata. Però era cantato in un salmo « signatum est super » nos lumen vultus tui Domine »; però è scritto ancora del Verbo di Dio « erat » lux vera quae illuminat omnem hominem » venientem in hunc mundum.

E tanto ci siamo dilungati in queste prove a priori per mostrare col fatto quanto errassero coloro, i quali estimarono non potersi stabilire conchiudentemente una tal prova a riguardo di Dio: anzi per mostrare che, se queste non si ammettono e non si premettono, nemmeno le altre che si soggiungono possono aver valore, cui desumono principalmente da loro. Però i più rinomati filosofi di queste prove precipuamente si valsero; quali furono s. Anselmo, Leibnizio, Malebranche, Gerdil, ed altri molti; i quali è difficilissimo siensi ingannati, se più difficile è l'errore in uomini esercitatissimi nella scienza e profondissimi.

11. Si ha la dimostrazione a posteriori, allorchè dall'effetto o dal dipendente si sale alla causa o principio. E di tre specie principalmente sono le prove onde si dimostra comunemente per questo titolo l'esistenza di Dio, chiamate col nome di metafisiche od ontologiche, fisiche, e morali.

12. La prova metafisica poggia sopra i rapporti tra contingente e necessario, causa ed effetto, sostanza seconda e sostanza prima, immutabile e mutabile. Di fatto, esiste il contingente; è questa una verità che da nessuno può essere posta in dubbio: ma il contingente non esiste senza necessario e presuppone il necessario per esistere; dunque il necessario realmente è. Contingente dicesi ed è ciò che esiste in modo che potrebbe ancora non esistere, ciò che esiste perchè altri lo ha fatto esistere, ciò che in esistere dipende da altri ed ha cominciato ad esistere, e di questa sorta di esseri ve ne sono moltissimi, siccome chicchessia potrà riscontrare volgendosi gli occhi intorno. Or questo essere, da cui il contingente dipende, non può essere egli pur contingente, perchè verrebbe a chiedersi ancora di lui, onde è; dunque deve essere tale che abbia la ragione della propria esistenza in sè o che contenga la ragione del contingente, cioè sia necessario; dunque il contingente non può essere senza il necessario. Ma il contingente, ripeto, realmente esiste, dunque deve esservi ancora realmente il necessario, ragione assoluta dell'esistenza di quello. Or l'Essere necessario è Dio; dunque dall'esistenza del contingente la realtà dell'Ente necessario, autonomo e assoluto, di Dio, chiaramente si dimostra. E questo stesso si pone dalla posizione del finito, che

certo suppone realmente l'infinito, essendo egli realmente: dalla posizione del relativo, che è realmente, o che dice ordine all'assoluto: dalla causa seconda e parziale, che nella sua realtà si fonda sulla causa prima, totale, indipendente.

13. La prova fisica basa sull'ordine dell'universo. Per fermo che chi volge anche per poco gli occhi sul magnifico spettacolo della natura, o ad un qualche esistente che la compone, non può non rimanere quasi estatico dall'ordine ammirabile che vi regna, dal nesso costante che vi si scorge, dalla disposizione elegante che vi si mira, dalla proporzione stupenda o dalla rispondenza sorprendente delle svariatissime parti al tutto. Come tutti gli esseri corrono dirittamente al proprio fine ciascuno a tenore di leggi impreteribili, e tutti insieme al fine universale ed ultimo! Come ogni corpo in moto equabile si regge senza deviar mai dalla sua strada in esecuzione di leggi sapientissime! La natura intiera, che consta di tutti gli esseri della creazione, senza avere per un essenziale suo il moto, è però posta in moto perpetuo, nella esecuzione del quale tanta armonia manifesta, da eccitare ad ammirazione i più insensati e irragionevoli. Qual ordine infatti nei moti vitali dei corpi organici e dotati di respirazione e di vita! Quale equabilità nei movimenti dei corpi celesti senzachè uno mai disturbi l'altro nel percorrimento delle sue orbite, nelle quali si aggirano. Quale imperturbata costanza nello svariare delle stagioni e dei tempi, nei movimenti, svolgimenti, produzione e riproduzione dei vegetali! Or tutte queste cose che ammiriamo nell'universo, e l'ordine saggio, la sapientissima distribuzione che hanno fra loro, l'armonia elegantissima e piacevole che ci presentano e in loro e nelle loro azioni, non avendosela elleno potuta dare, se esse stesse siccome contingenti sono dipendenti da altri, manifestamente ci annunziano un ordinatore sapientissimo, un regolatore supremo, un motore potentissimo, senza del quale, siccome non potrebbero essere, nemmeno potrebbero ed essere ordinate e conservare cotest'ordine; e però manifestamente ci annunziano Dio, sapienza infinita, potenza assoluta, creatore di tutte le cose, loro principio e fine, ragione vera ed unica come dell'essere così della bellezza e bontà dello creatore universo. Invero allorchè noi miriamo una macchina ben congegnata e ordinata elegantemente concludiamo a dirittura, siccome dello ingegno e dell'abilità del macchinista che la fece, così l'esistenza di lui: a pari dunque, al mirare il mondo che è macchina così ben disposta e ordinata, che supera non solo l'ingegno, la capacità e l'intelligenza d'ogni mente finita, argomentiamo a buon diritto l'esistenza della mente autrice, dell'intelligenza ordinatrice e moderatrice di lui, che è per appunto Dio.

14. Nè qui duopo è spendere di molte parole a rispondere alle obbiezioni di coloro, che spiegano l'esistenza dei contingenti senza il necessario per una serie infinita e non interrotta di contingenti l'un l'altro producentisi, nella qual serie non si trova mai il primo ente ed assoluto: e di quelli che spiegano l'ordine ammirabile dell'universo, ripetendolo dal caso o dalla naturale perfettibilità della materia. Poichè egli è evidente che una serie infinita di condizionati senza condizione, una serie infinita di finiti, in qualunque modo pur si voglia pensare esistente, involve contraddizione. Quanto al caso poi io chieggo; o cotesto caso è un positivo agente intelligentissimo e supremo che fa, dispone, e dirige tutte le cose; od è un agente di condizione simile alle cose disposte; o è un nulla. Se è un nulla: ebbene, io soggiungo, questo nulla non può fare qualchecosa, nè l'ordine della natura in conseguenza; e però il caso è addotto a questo proposito per illudere gli ignoranti o gli incauti. Se è un agente di condizione simile alle cose ordinate, allora egli stesso avrà bisogno di ordine, di leggi, siccome le cose cui si suppone lui ordinare, e però dovrà ricorrersi ad un ordinatore di lui e di tutte le cose per spiegare l'armonia dell'universo. Se finalmente è l'agente supremo vero ordinator del tutto, allora noi siamo daccordo nel fatto, differenti nel nome solamente, poichè per me cotesto essere ordinator del tutto è veramente Dio.

Similmente rispondo alla pretesa perfettibilità della materia. Poichè cotale

perfettibilità, o le è naturale e necessaria, e allora dovrà dirsi che essa è Dio stesso, con che però si cade nell'altro assurdo del panteismo che confuteremo più sotto: o cotesta perfettibilità le è comunicata da un ente superiore ed infinito, e allora questo sarà Dio che la ordina, la dispone e la regola. Sebbene cotale perfettibilità è una cosa totalmente supposta; posciachè ad osservare tutti gli ordini della creazione si riscontra che essi si sono conservati sempre i medesimi entro i loro limiti, senza passare mai per la perfettibilità ionata da uno in altro. Non mai infatti è stato veduto nè saputo che un sasso sia divenuto un animale nell'ordine naturale, che un animale sia diventato un uomo. La supposta vecchiezza della terra poi per la quale pretendono i materialisti che essa abbia perduta l'energia di svolgere in breve e prodorre trasformando nuove cose intieramente, è un ingegnoso ritrovato è vero, ma pure mostra sempre la debolezza e la puerilità dei loro argumenti e rincalzare il falso. E questa parmi la ragione onde anche molti degli antichi filosofi, quantunque credessero la materia eterna, hanno sempre riconosciuta la necessità di un supremo ordinatore della medesima, che perciò chiamarono creatore.

15. La prova morale finalmente si desume dal consenso degli uomini in ammettere e riconoscere un Dio. Per fermo, se la voce del popolo, come porta il comune adagio, è voce della divinità, se, come asseriva il grande oratore di Arpino, il consenso delle genti devesi stimare una legge infallibile di natura, deve tenersi la realtà e l'esistenza di un Dio per la verità più inconcussa e indubitata, più innegabile di ogni altra, avendo a suo suffragio il sentimento di tutti gli uomini di ogni età di ogni indole, di ogni tempo, d'ogni nazione, d'ogni luogo, i quali tutti e sempre convengono in questo di riconoscere e venerare una divinità suprema, creatrice, ordinatrice, reggitrice di tutte le cose. A tale che Plutarco, confermanti Seneca e Cicerone, ebbe a dire: « se percorrerete tutta la terra, potrete bensì trovare città senza fortificazioni e mura, senza lettere, senza re, senza case, senza monete, senza ricchezze, senza cognizioni di teatri e di pubbliche scuole; ma non troverete giammai una sola città, un solo popolo senza tempii, senza divinità, senza orazioni, giuramenti, oracoli e sacrifizi ». Questo sentimento così concorde e universale non è altro che la voce stessa della natura, il pronunziato del senso comune degli uomini, di cui il valore e la forza non può disistimarsi e non valutarsi sommamente da chi gode del lume di ragione, da chi non si vuole isolare dal consorzio dei suoi simili: è la verità stessa ridotta necessariamente in fatto dalle azioni di tutte le creature ragionevoli, le quali riconoscono, nè possono fare a meno di venerare e così testimoniare il loro ossequio e culto ad un Ente, da cui riconoscono quanto hanno e sono. E questo ne accenna facilmente la dottrina dell'idea ingenita di Dio; onde divengono impossibili gli atei negativi.

16. Nè oppongasi, che la credenza in una divinità è indotta presso gli uomini o dai pregiudizi, o dalla politica, o dall'ignoranza, o dal timore. Conciossiachè tanto i pregiudizi che la politica, emergendo e constando di elementi non fissi ma solo accidentali, col variare di quosti e delle diverse condizioni tanto di educazione quanto sociali delle nazioni, hanno dovuto cangiarsi e si sono cangiati di fatto; ma la credenza in una divinità non si è mai cangiata presso nessun popolo; e, non che indebolirsi od oscurarsi, coll'incivilimento delle nazioni si è sodata sempre rafforzando e confermando. Così rispondasi all'obbietto dall'ignoranza desunto e dal timore. Poichè ona fede a conseguimento nella divinità doveva cangiarsi od obliterarsi del tutto coll'incivilimento e collo spogliarsi per mezzo suo dei pregiudizi e dei timori, dell'ignoranza; ma invece si è andato sempre avvalorando anche presso i più dotti e i più spregiudicati, indizio certissimo della sua origine dalla natura e non da alcun principio diverso.

§. 3. *Dell'unità di Dio.*

17. Secondo la dottrina degli ontologisti *uno* dicesi ciò che è indistinto e indiviso in sè, distinto e diviso da qualunque altra cosa. Onde unità, come fu detto in altro luogo, è la proprietà del-

l'oggette qualunque, che lo fa indiviso da sè, diviso e distinto da tutti gli altri oggetti. *Unico* poi è queli' oggetto che non ha relativo, nè identico, nè simile nella classe. Perciò uno ed unico differiscone in quante *uno* ammette simili nella classe, nella specie o nel genere, dai quali egli è distinte; *unico* esclude ogni individuo dal medesimo genere o specie. Allorchè dunque parlasi di unità di Die intendesi esprimere ciò onde Dio stesso non solamente possiede realità di sostanza e non ha parti in sè, per le quali sia divise o divisibile e distinto da sè stesso, ma ciò, onde possedendo tutto che è perfeziene e realità infinita, e sostanzialmente e attualmente possedendolo, nè ha parti di sè divisibili, nè ha successione, nè ha moltepiicità, nè ha modi; ma sempre e assolutamente è identico a sè stesse, e nemmeno ammetto esseri che partecipano in qualche cosa alla sua sostanziale realità, attualità, autonomia; ma assolutamente esclude ogni qualunque natura che nell'essere a lui s'agguagli. Perciò non soltanto intendesi uno, ma anche veramente unico.

18. Fin da tempi antichissimi invalse presso uomini rozzi o ignoranti, malvagi e viziosi il culte di molteplici e numerose divinità, chiamato *etnicismo* o gentilesimo, perchè in onore presse le genti o nazioni diverse dall'ebrea; *paganesimo*, da che alla predicazione della dottrina di Cristo nelle città si ricovrava nei pagi e nelle campagne; *idolatria*, perchè si inchina ad immagini materiali e false della divinità; *politeismo* finalmente, perchè appunto riconosce più Dei. Queste culto e dottrina assurda nei tempi andati ebbe seguaci le nazioni anche le più incivilite, quali furono i Greci e i Romani fin nelle epoche più luminose della loro grandezza vuoi politica vuoi scientifica; anzi il filosofo imperatore Apostata la volle a confronto del Cristianesime rimettere in onore, dopochè questo l'aveva ormai sbalzata dal trone: ma ora veramente e giustamente non è più seguita che presso popoli rozzi, barbari e ignorantissimi. Siccome poi tanto presso gli Egizi che presso i Persiani ed altri popoli orientali primitivi fu insegnata la esistenza di due Dei, uno buono l'altro cattivo, per dare spiegazione dell' origine del bene e del male, perciè Manete verso il principie del terzo secole di Criste rinnovè questa dottrina innestandola a molti dommi cristiani e amalgamandola con lere in vari modi e sembianze finchè visse, la quale dalla sua sostanza fù chiamata *dualismo*, e *manicheismo* dall' impastatore. In questo paragrafo confuteremo il politeismo colle prove dell'unità di Die, lasciando a parlare nel seguente del manicheismo.

19. Queste in breve sono le ragioni che convincono l'unità dell' Essere assoluto. Col nome *Dio* intendiame l'Essere sommo e perfettissimo del quale nulla di meglio nè di più perfetto non che essere nemmeno può pensarsi. Iddio adunque secondo questa nozione è necessariamente esistente da sè stesso, autonomo, indipendente assolutamente; è la ragione e la causa di tutte le cose, il loro principie, il loro fine. Or se esistessero più Dei, nessuno di essi non sarebbe più fornito di queste proprietà. Poichè, ciaschedono essendo Dio, non avrebbe la ragione la causalità sua in un altre, non riconoscerebbe il sue principio, il suo fine in un altro, non esisterebbe, non si penserebbe, non si riporterebbe ad un altro, e quindi ciascuno d' essi reciprocamente non sarebbe nè la causa prima, nè il principie, nè il fine di tutti gli altri, nè la loro ragione assoluta, nè il più perfette in conseguenza, nè il sommo degli esseri; e però non sarebbe più Dio. Infatti non è sommo quello che non è causa e ragione di tutti, ma ammette e deve riconoscere uguali a sè; anzi è limitato e imperfetto, mancandogli ciò che ha il sue uguale · nè è sommo colui oltre al quale, quantunque necessario, esistono altri necessari; quantunque indipendente, esistono altri indipendenti; nè perè è il più perfetto perchè uguali e simili a lui puonnosi pensare ed esistere, qual sarebbe l' Ente, ragione di tutte le cose pensabili e che in sè autonomo, necessario, assolute, esclude ogni altro fornito di queste qualità. Che se si asserisce che reciprocamente dipendone gli uni dagli altri, già è chiaramente professata la loro imperfezione e negata la loro autonomia e quindi la divinità senz'altre discussioni; dunque più Dei veramente tali non che esistere non si possono neanche pensare.

20. Inoltre, Dio è necessariamente intelligibile ed è l'intelligibile supremo e assoluto: or, se esistessero più Dei, esisterebbero più intelligibili e quindi sarebbero o intelligibili per sè o intelligibili per mezzo d'altri. Se intelligibili per mezzo d'altri non sarebbero intelligibili assoluti, non avrebbero in sè la ragione della propria intelligibilità ma in altri, da cui la riceverebbero; sarebbero con ciò dipendenti, imperfetti, non sarebbero più Dei. Se intelligibili per sè stessi, non sarebbero più intelligibili assoluti, perchè l'uno non dipenderebbe dall'altro nella sua intelligibilità e daltronde l'intelligibilità assoluta è quella che non si intende per nessuno e per cui tutte le cose si intendono. Dunque, o non sonovi intelligibili assoluti e però Dei, oppure se intelligibile alcuno assoluto esiste, egli è solo, e quindi evvi un Dio solo.

21. Di più, o più Dei sono possibili, o non sono. Se non sono possibili la è finita pei politeisti. Se poi sono possibili, sono possibili anche più infiniti, anzi questi sono, perchè ogni infinito è perfettissimo, e il perfettissimo è. Ma l'infinito è semplicissimo e in sè contiene ogni realità ed esclude ogni limitazione; l'esclusione di limitazione daltronde non può supporsi ove si ammettano più infiniti; dunque l'asserzione della possiblità ed esistenza di più infiniti involge contraddizione. Infatti più infiniti, o si comprenderebbero l'un l'altro, o a vicenda si escluderebbero. Se si comprendessero, o si comprenderebbero tutti in uno, o ciascuno comprenderebbe tutti gli altri, e tutti insieme sarebbero l'infinito. Se tutti si comprendessero in uno, quell'uno allora sarebbe l'infinito e non tutti gli altri che in lui sono contenuti; se tutti si comprendessero scambievolmente, formanti tutti insieme l'infinito, niuno sarebbe infinito; in prima perchè non è infinito quello che è compreso in un altro, e tutti a vicenda sarebbero in altri compresi; in secondo luogo, perchè concorrendo tutti insieme a formare l'infinito, l'infinito diverrebbe un composto, e daltronde l'infinito composto ripugna, non potendosi concepire un essere che possiede ogni realità e perfezione e sia distribuibile in parti. Che se si escludessero l'un l'altro, neppure sarebbero infiniti: poichè escludendosi non si comprenderebbero, e rimanendo ciascuno colla sua realità infinita si limiterebbero scambievolmente, mentre intanto la limitazione implica finità. Adunque più infiniti sono impossibili, e però o l'infinito non è, o, se esiste, necessariamente è un solo. Aggiungi: o differiscono questi molti infiniti tra loro, o non differiscono. Se non differiscono sono uno solo; se poi differiscono, certo ciò avverrà o per una, o per tutte le perfezioni, o almeno per l'essere individuale. Ma tanto per le une che per l'altro differenti, non sarebbero più infiniti, perchè a ciascheduno mancherebbe o la perfezione, o le perfezioni, o l'essere degli altri. La medesima osservazione e conclusione inducesi, ove si considerino questi Dei infiniti siccome onnipotenti, attributo che deve competere a Dio. Perciocchè ciascheduno essendo onnipotente, ciascheduno sottrarrebbe almeno sè alla potenza dell'altro, e così ciascheduno avrebbe quanto a tutti gli altri limitazione di sua potenza, o nessuno però sarebbe onnipotente. Dunque nè pensarsi nè essere possono più Dei, e il politeismo è un assurdo un contraddittorio nei termini.

§. 4. *Della distinzione di Dio dalla creature, e dell' origine del male.*

22. Avendo noi di continuo sotto gli occhi ed essendo continuamente modificati da oggetti che sono fra sè diversi e però molteplici, che ci assicurano in conseguenza della molteplicità e diversità delle sostanze, la esposta dottrina dell'unità di Dio, siccome esclude il panteismo ed emanatismo, così già esclude ancora il dualismo. Pure, perchè questi due mostruosi errori agitarono già i pacifici campi della scienza e il panteismo specialmente non cessa nemmeno ora di mettere sossopra il mondo scientifico e morale, intrudendosi per tutto; noi quindi dalla provata unità di Dio prendiamo occasione di mostrare di quelli la bruttezza, l'empietà, la insussistenza, l'assurdità. Hanno essi le loro radici nella più remota antichità. Il dualismo, siccome è cennato già, dapprima ebbe seguaci i Persiani e gli Egizi nel loro Arimanio ed Oromazio dipendenti da Mitra,

negli Osiri e Tifono dipendenti da Oro, Dei tutti egualmente, ma ooo buono essenzialmente ed autore di ogni spirito e di ogni bene, cattivo necessariamente l'altro, autore di ogni corpo e di ogni male. Il dualismo, rinnovatosi più volte sotto varie forme, si estinse colla setta discesa da Manete, detta *Manichea*, cui invano si sforzò di dar valore e richiamare a vita Bayle. Il panteismo si trova tracciato, o nella Indiana scuola Vedantica, che professava solo Brama essere, e tutte le altre cose non essere che semplice illusione; e nella scuola Eleatica fondata da Senofane, che adottava per inconcusso principio — da niento non si fa niente — per negare la creazione; o presso alcuni della scuola Pittagorica; siccome trovasi riprodotto dai Gnostici, e dai Neoplatonici Alessandrini, e da alcuni realisti del medio evo. Riapparve poi nella restaurazione delle scienze, e sotto sembianze svariate anche attualmente vi si trafuga. Capo dei moderni panteisti è Spinoza, che definendo la sostanza = ciò che è in sè stessa, o che per intendersi non ha bisogno del concetto di un'altra cosa = venne a darle l'esistenza per suo essenziale attributo. Onde, riconoscendo per una sola quelle cose che sono identiche, ed ogni sostanza identificandosi con sè stessa nell esistenza ossia realità, venne a conchiudere delle sostanze, vale a dire delle cose che esistono, esservene una sola. Lo seguirono specialmente i filosofi trascendentali tedeschi, Fichte, che insegnò — l'io indeterminato e puro essere l'unica e infinita sostanza, che in forza de' suoi diversi concepimenti crea l'universo —: Schelling, che, sollevandosi al concetto assoluto della realità, ripose lo questa, scevra d'ogni determinazione, differenza e forma particolare, la sostanza unica, eterna, infinita, di cui le cose tutte nell'ordine doppio reale e ideale non sono che apparizioni e trasformazioni: Hegel, che volgendosi all'idea nella maggiore sua astrattezza e identificandola coll'essere, la costituì il principio, la realità, il fine di tutte le cose. In essa ripose l'infinito, che, in potenza di un necessario sviluppo, incessantemente si svolge nella formazione e produzione di tutte le cose, così che Dio propriamente consiste nel diventare tutte le cose cui diventa. I Sansimoniani, Salvador, e in un senso i Socialisti o i Comunisti colla dottrina dell'assoluta eguaglianza e perfettibilità hanno esteso alla pratica o alla politica il panteismo.

23. Ma il dualismo prima di tutto è assurdo, se assurda è la dottrina di più Dei o se più Dei nè essere, nè si possono pensare, siccome è dimostrato dal paragrafo precedente. Inoltre o il Dio malvagio dei Manichei è tutto malvagio, ovvero lo è in qualche parte soltanto. Se lo è totalmente, deve essere privo di potenza, di azione e di vita, e però di esistenza, cose che sono buone; quindi non è più. Se è malvagio in parte, quella malvagità sarebbe imperfezione e però sotto quell'aspetto non sarebbe Dio. Ma si conceda l'ipotesi; sarebbero ed egualmente, oppur non sarebbero od almeno non egualmente possenti que' due Dei? Nel primo caso non vi sarebbero nè beni nè mali nel mondo, perchè nella loro eguai potenza ed opposizione di natura dell'uno all'altro, l'un l'altro si annienterebbero scambievolmente le opere. Nel secondo caso colui che fosse men possente dell'altro sarebbe da questo soggettato e però non sarebbe più Dio. Nè mi risponda Bayle che ambedue codesti principi vivono indipendentemente ed operano in forza di un patto scambievole. Posciachè questo patto sarebbe a distruzione della natura di ambedue, se il buono non può permettere i mali, nè il malo per necessità di natura può convenire al bene. Onde, se si ammettessero, non sarebbervi nè beni cui non permetterebbe il principio cattivo, nè mali cui non permetterebbe il Dio buono; a che peraltro si oppone la esperienza dei fatti. Perlochè o dirli ambedue impotenti, perchè uno non può impedire i beni, l'altro i mali, e però non Dei; ovvero riconoscerne uno solo, buono, sotto cui per diverse ragioni esistano e beni e mali.

24. Ma appunto perchè i dualisti ci provocano all'esistenza dei mali per stabilire la loro dottrina, è pregio dell'opera spiegare che cosa sono i mali e la loro origine per imporre loro assoluto silenzio.

Male, giusta la comune nozione, dicesi la negazione del bene. Egli è adunque l'opposto del bene; e siccome negazione

è posizione di nulla, che sta in opposizione od affermazione, posizione di qualchecosa; quindi siccome l'affermazione pone il vero e questo la realtà ossia l'essere, che per questo stesso titolo è il buono, così la negazione pone il falso cioè il nulla, valeadire il non essere. Onde in quella maniera che il buono è il vero e con essolui si converte, o l'uno e l'altro nell'essere; il male è la negazione di beno e si converte in questa ed ambedue nel falso, cioè nel non essere, nel nulla. Or quà giunti per ragionata osservazione e deduzione concatenata, quale origine può stabilirsi, qual cagione assegnarai del nulla e del male? Certo niuna affermazione, sempre negazione, valeadire nulla. E perciocchè Dio è, ed è realmente e necessariamente, è quindi il vero necessario ed assoluto, il buono necessario assoluto. è puro o semplicissimo atto; però egli fa ed agisce sempre e nello agire non agisce il nulla, non fa il nulla, in conseguenza non fa il male che è nulla. E siccome il nulla non può essere il termine dell'azione di Dio, nè di lei l'oggetto: così nemmeno può esserlo il male, essendo tutti i fatti di Dio affermazione, realtà, qualche cosa, e però sempre buoni. Da che consegue che il male non importe un principio che lo produca; anzi cotesto principio assoluto non può nemmeno essere, se puro con solennissimo supposto assurdo non vuolsi accozzare l'essere col non essere dichiarando il nulla autore del nulla: onde consegue di più che cotesto principio nè debbesi ricercare qualo e cosa sia, nè ammettere che sia.

25 Non ostante, a rayvaloraro ancor meglio questa verità, giova qui chiarire di più la nozione di male con tener dietro al modo di parlarne dei filosofi, per poi spiegarne più decisamente l'origine e l'esistenza sotto un Dio buono. Il male dunque, giusta quello che è stato detto, è il nulla: ma il nulla daltronde non si può concepire, ed il male si concepisce, perchè comunemente se ne parla: onde ciò avviene? Il male non si percepisce per sè; poichè il male è negazione, la negazione è il nulla, e il nulla non si può percepire, perchè è il nulla; dunque non si percepisce in sè stesso, ma solo nel bene, in quanto ha rapporto col bene stesso di cui è negazione o privazione. Si percepisce perciò il bene e si suppone non essere, e ciò è il male. Il bene importanto è qualche cosa, è la realità. Il bene si può considerare sotto tre aspetti: in quanto è la realtà positiva o l'essere, e ciò sarebbe considerarlo *ontologicamente* o *metafisicamente*, siccome dicono i filosofi; in quanto è la realità perfetta o la perfezione, che sarebbe considerarlo *moralmente*; in quanto è una realtà corporea, che direbbesi considerare il bene *fisicamente*. Onde il bene è metafisico, fisico e morale. Dio, che è la realità assoluta e perfettissima da cui tutte le realità e le perfezioni procedono, è il bene ontologico assoluto, e il bene morale assoluto; gli esistenti che hanno l'essere per partecipazione sono il bene ontologico relativo, e sono il bene morale relativo in quanto sono intelligenti liberi e perfettibili, quelli che sono tali. Il bene fisico poi è *eminentemente*, al dir delle scuole, e virtualmente in Dio, in quanto fa, crea, dirige le forze materiali e le dispone e le ordina al e al fine proprio, sia al fine universale cosmico; non vi è fisicamente, poichè inchiude limitazione e imperfezioni nelle sue proprietà che non si addicono all'Essere perfettissimo; è poi *materialmente-formalmente* nel mondo, che consta in grandissima parte delle nature materiali. Or siccome il male è la privazione del bene; la privazione dei beni enumerati costituisce altrettante specie di mali; onde si hanno i mali metafisici, fisici o morali. Per altro duopo è avvertire, che siccome il nulla assoluto, l'opposto del bene assoluto, l'opposto di Dio non può pensarsi, onde non si può pensare non che essere neppure il male assoluto, quindi conseguo l'impossibilità di un Dio malefico, di un principio assoluto del male. Risulta da tutto ciò che se parliamo in qualche modo di mali, questi non sono nè possono essere altro che relativi.

26. Ciò premesso, i mali metafisici relativi si riducono ad esprimere la limitazione degli esseri creati, degli esistenti. E siccome ogni essere creato necessariamente deve essere finito o limitato, e così inevitabilmente che nemmen Dio potrebbe fare il contrario, quindi vedesi che questi mali impropriamente diconsi

mali, cha eon sono mali per chi ragiona, sono mali solamente per chi vorrebbe accozzare i coetradittorii, che i creati e i fiuiti cioè fossero iocreati e iefieiti. Invero, la esistenza per chi noe ha ragion propria di essere, qualunque pur sia la misura e il modo onde viene impartita, è un dono del creatore ed è sempre un beee grandissimo. E perchè neppur Dio può fare l'impossibile, noe può fare infinito il finito. quindi elargendo a qualch'esisteote la esisteeza entro i limiti chè gli sono necessari, gli fa qualche cosa di buono, gli dà qualche cosa di bene e quindi egli è buono, siccome è buono per queeto si può dire il limite onde cotest'oggetto è circoscritto, perchè appueto ciò è a tenore della necessità della sua eatura, perchè a teeore di questa necessità ciò lo distingue dall'essere infieito. E qui di passaggio siami lecito avvertire che, sebbene Dio possa partecipare in qualche modo alcune sue perfezioei alle creature, non può farlo mai però rispetto all'iefinità, che è l'attributo onde dalle stesse meglio si distingue. Dunque la limitazione delle creature, che noe è ue male verameote, ma lo è soltanto pel modo di considerarle, procedendo esse da un Dio buono che loro dà queeto hanno, ben si concilia con questo Dio buono, che non può non farle finite.

27. I mali fisici eon sono altro che, per la limitazione loro naturale, il disequilibrio, il contrasto delle forze fisiche, onde producoeo alcuni particolari sconcerti l'una sull'altra. Laonde a ben considerarli, essendo essi un risultato della natura delle cose, una conseguenza più che altro del male metafisico, non sono che impropriamente mali, anzi potrebbersi dir beni se si considerassero dal lato della limitazione necessaria alle sostanze create, e dal lato dell'esercizio delle forze che, solo come effetti loro, producono in altre questi sconcerti. Che se si riflette alla legge universale fisica preposta da Dio alla creazione, in cui tutte le cose haneo, prima un fine particolare, poi ue fine universale cui giungere colle loro azioni e movimenti, fine cui realmente tutte attingono, avvegnachè qualche volta urtino fra loro e si impediscano a vicenda in qualche svolgimento particolare (dal che si conosce il freddo e il caldo, a cagion d'esempio, il variar delle stagioni, il cambiamento dell'atmosfera, il veleno di certi animali e di certe piaete, i feeomeei dell'aria siccome i fulmiei, la grandine, i terremoti, la carestia, la morte improvvisa di alcuni uomiei, le malattie e i dolori fisici, essere non altro che esecuzione e adempimento inviolabile della legge data dal creatore al creato), si parerà manifestamente tutte queste cose non essere mali, ma realmeete beni. Che direbbero poi i dualisti col loro protettore Bayle, se spiegassimo cotesti mali pel peccato di origine? Certamente codesti sconcerti non sarebbero nel mondo se l'uomo, che dapprincipio ne fu fatto siccome il re, abusando della sua libertà non avesse prima posto ie certo modo lo sconcerto fra sè e il suo creatore, onde ebbe in punizione di questo reato lo sconcerto con sè stesso e fè sconcerti ancora fra alcune forze fisiche, che a di lui rispetto possono chiamarsi mali. Ma di questo non altri, solo sè stesso incolpi, nè l'uomo ne cerchi altra cagione che sè. Che direbbero se noi spiegassimo cotesti supposti mali per uea volontà di Dio buono, onde intende conseguire il fine ultimo, il fiee universale, l'ordine finale, per questi ammonendo, eccitando, correggendo, castigando gli uomini, acciocchè si ravvedano dai peccati, e maoifestaedo i suoi infiniti attributi, giustizia, sapienza, mansuetudine, misericordia verso i medesimi? In tal guisa sarebbero assolutamente beni, perchè mezzi positivi ad ottenere beni grandissimi. Dalla qual cosa si rileva ad evidenza che nemmeno i mali fisici daonoci motivo a supporre un autore loro assoluto diverso da un Dio buono, anzi lo escludono onninamente.

28. Mali morali finalmeeto noe sono altro che la mancanza o la privazione della conformità delle azioni umane alla legge morale; quindi non altro che la privazioee del perfezionamento morale nelle creature ragionevoli, le quali avendo un fine a cui sono ordinate, avendo ue ordine finale e perfettissimo cui tendere per le loro azioni, non vi tendono realmente, perchè le azioni loro non pongono in rapporto a quella norma a cui le dovrebbero uniformare; e però sono vi-

ziose non virtuose. Ma chi non vede che in tal caso l'uomo solamente è autore di questi mali, non lo è Dio? Chi non vede che questi mali sono negazioni, non affermazioni, e però in sè propriamente nulla? Che se pure vogliansi chiamare affermazioni in quanto sono azioni dell'uomo, allora non sono mali ma sono beni, essendochè il male morale non consiste nell'esercizio delle forze, nell'azione, ma ha sua natura nell'opposizione di cotest' azione alla legge. Infatti Dio creò l'uomo, nel crearlo lo ordinò a sè perfezione reale assoluta, nell'ordinarlo a sè lo dotò della libertà di arbitrio, onde con maggior proprietà e dominio dei mezzi opportuni si dirigesse e giungesse a lui e lasciò così all'arbitrio del medesimo dirigervisi e giungervi, non cessando mai però nè togliendosi, siccome causa prima, di concorrere a tutte le azioni dello stesso, unde o coopera all'ordine cui fu destinato o se ne allontana. Che se appunto pel libero esercizio di sue forze vi si dirige e vi coopera, si ha il bene, la rettitudine morale, il perfezionamento, la virtù; e se no, vi è il suo opposto, l'imperfezione, il male morale. Ma se nel fare e nell'operare c'è il bene, e Dio concorre coll'uomo a fare, ad operare, Dio fa il bene solamente; e se il male consiste solamente nella deficienza dalla rettitudine, la qual deficienza nelle azioni umane deriva dall'abuso che l'uomo fa della sua libertà, già il male morale prima di tutto è un nulla e però non devesene ricercare un principio reale ed assoluto; oppure, se vuolsi qualchecosa, è opera solo dell'uomo che abusa del bene, non è opera di Dio, il quale concorre bensì nell'uomo a ciò che è bene, cioè l'azione fisicamente considerata, e alla libertà cui dona all'uomo ed è uno de' più preziosi doni suoi, ma non concorre nè può concorrere al male, che è una negazione, è un nullo. Perlochè anche i mali morali si spiegano per un solo Dio buono, siccome si spiegano gli altri, senza aver ricorso all'assurda e strana ipotesi del dualismo. Anzi una considerazione seria e profonda sull'esistenza dei mali e sulla loro origine ci costringe ad ammettere un solo Dio, colla qual teoria rettamente tutto si spiega, mentre si incoppa in gravi assurdi ad ogni piè sospinto con qualunque altra falsa ipotesi.

29. Quanto poi al panteismo, egli è tale un ammasso di contradizioni, che fa maraviglia come abbia potuto farsi campo in uomini che usano del benefizio della ragione. Esso infatti pone Dio essere tutte le cose e tutte le cose essere Dio. Or siccome tra tutte le cose vi sono le creature, che sono limitate, mutabili, imperfette, molteplici, diverse, alcune volte opposte tra loro, finite, dipendenti, composte, condizionali; e Dio daltronde è uno, immenso, infinito, illimitato, perfettissimo, semplicissimo, identico a sè stesso, indipendente da chicchessia, immutabile, necessario, assoluto, già ne seguirebbe che Dio, o cotest' essere *tutte — le cose e tutto — Dio*, sarebbe al tempo stesso finito e infinito, mutabile e immutabile, uno e molteplice, semplice e composto, perfetto e imperfetto, identico e diverso, dipendente e indipendente, condizionale e necessario, assoluto e contingente. E poichè tutto ciò di che si pensa dovrebbe essere proprio di questo Dio grandissimo e assurdissimo, quindi sarebbe sempre in atto e sempre in potenza, mentre intanto Dio certamente è sempre in atto; quindi sarebbe diviso e indiviso, divisibile e indivisibile, però produrrebbe le azioni più ripugnanti in fra loro. Chè il medesimo ente si negherebbe negli atei, si bestemmierebbe negli increduli, si deriderebbe negli empi, si detorperebbe nel culto idolatrico, si venererebbe negli uomini religiosi e dabbene. Di più, approverebbe e riproverebbe il culto religioso, rispetterebbe e disprezzerebbe gli attributi divini, amerebbe il bene ed il male insieme, farebbe l'uno e l'altro, abuserebbe della libertà, punirebbe e premierebbe le uccisioni, gli adulterii, i furti, la calunnia; insomma per lui sarebbero indifferenti il vizio e la virtù, le azioni lodevoli e le biasimevoli. Or chi mai può, non dirò ammettere, ma nemmeno ascoltare con pazienza e senza fremere, raccapricciare a tanti assurdi, a tanta empietà? Il panteismo adunque nel solo suo concetto presenta tanta irragionevolezza che si confuta da sè stesso, tanto più se aggiungesi la empietà e mostruosità che contiene.

30. Poichè in vero le qualità e proprietà di questa unica sostanza tutta — Dio e tutta tutto — le cose a vicenda si oppongono e si escludono, e ripugnano fra loro nel medesimo soggetto, siccome il finito esclude l'infinito, il mutabile si oppone all'immutabile, il necessario ripugna al contingente, il semplice al composto, l'uno al moltiplice. Anzi tutte le cose considerate siccome il complesso delle creature, essendo fornito di una classe di qualità che escludono le qualità opposte, essendo però realmente ed essendo sostanze; mentre certe qualità escludono siccome qualità proprie, le suppongono in un altro per essere elleno stesse realmente. Per vero, cotesto cose siccome moltiplici, importano necessariamente l'uno distinto da loro, che le ordini; siccome contingenti suppongono il necessario per cui esistano; siccome limitate, l'immenso che le compenetri e le contenga; siccome finite suppongono l'infinito che le limiti, le faccia distinguere; siccome relativo l'assoluto da cui dipendano; come imperfette il perfetto che le perfezioni; siccome composte il semplice che in sè abbia la ragione o il principio onde esse sono in rapporto; siccome creature suppongono il creatore, che le faccia, che le crei. Per queste ragioni nel paragrafo superiore provammo l'esistenza di Dio per l'esistenza degli esseri contingenti e per l'ordine che in loro si riscontra. Di maniera che sempre più empio ed assurdo rilevasi il panteismo, sia in sè, sia nel suo concetto, sia nelle sue dottrine e conseguenze che ne emergono.

31. Quanto poi a Spinoza, egli fabbrica tutto il suo sistema sovra un equivoco contenuto nella definizione della sostanza, di maniera che necessario fia che cada appena codesto equivoco sia eliminato. Esso infatti definisce così la sostanza = ciò che esiste per sè e si concepisce senza bisogno del concetto di un altra cosa da cui dipenda =, il che può intendersi in due sensi: o che la sostanza cioè escluda soggetto cui sia unita e di cui la sostanza si concepisca siccome modo; o che la sostanza siccome tale escluda non solo il soggetto di inerenza ma ancora la causa produttrice. Nel primo senso retta è la definizione di sostanza, ma nulla conchiude a favore dello Spinoza. Poichè, sebbene la sostanza escluda soggetto di inerenza, non per questo esclude principio di esistenza. Nel secondo senso, ed è quello inteso dallo Spinoza, *sostanza* accenna solamente sostanza infinita e improdotta; ma si può chiedere a Spinoza se veramente sostanza, che implica solamente ciò che stà in sè, da per sè senza principio di inerenza, voglia indicare essere improdotto. A che, se pure non vuole aragionare apertamente, non potrà rispondere affermativamente. E siccome non è impossibile nè improprio alla ragione concepire cose che abbiano l'esistenza e daltronde l'abbiano ricevuta sussistendo in sè, anzi ci pare che di tali cose di continuo si presentino al nostro pensiero ed esperienza: siccome non pare trovarsi inconveniente e pensare che ci siano o siano vi realmente più sostanze simili tra loro, ma differenti nelle qualità specifiche o individuali, secondo che appartengono a diverse classi: siccome nè è impossibile nè inconveniente concepire ed esservi perfezioni limitate e varie che trovano il loro compimento nella perfezione infinita, ma distinta da loro, che appunto per una virtù sua propria, mediante l'atto della sua volontà, quelle fa esistere; così possiamo ripetere a Spinoza che le arti sue, i suoi inganni, le sue frodi, per stabilire sopra un'ambigua nozione una dottrina assurda, non gli possono fruttare che o la taccia di malvagio ingannatore, o alla men trista quella di falso ragionatore e dappoco.

32. Consimile può essere la confutazione del panteismo di Schelling, di Fichte e di Hegel. Siccome essi basano tutta la dottrina loro sopra un falso concetto: o *dell'io* che vuolsi tutto ed unica sostanza, infinita e finita al tempo stesso, perfetta e imperfetta; laddove molteplici, quasi infinite ragioni ed esperienze ci assicurano dell'esistenza di altre cose diverse da lui; o *dell'assoluto*, che è detto da Schelling, con una veramente magnifica e ridevole contraddizione, il tutto e il niente, la affermazione e la negazione, il vago, l'indeterminato, l'informe, mentre noi abbiamo le migliori ragioni da distinguere la realità dalla negazione: o *dell'idea*, così con-

cepita dall' Hegel che sempre sia ne atto passeggiero, che sempre comincia noe si perfeziona mai; chn sia Dio, il quale sempre è *in fieri* di tutte le cose, quando molte ne troviamo di ormai fatte e compiute; perciò spingato il concetto e, nel senso assurdo, falso, empio, dato da loro, rigettato, cade necessariamente tutta la dottrina chn vi posa sopra.

§. 5. *Degli attributi divini in genere e dell' aseità.*

33. Avvegnachè Dio, Ente perfettissimo, per la sua infinite perfezione noe ammetta comunanza nè rapporto sostanziale con alcun altro essere, onde contenendo in sè e dando l' esistenza e la ragione di essere ad ogni genern e ad ogni specie, egli però non è, nè ha genere o specie; avvegnachè per questa ragione sia sostanzialmente e sia puro atto, nè sia comprensibile da noi; pure, essendo egli il perfettissimo e comprendendo in conseguenza tutte le perfezioni immaginabili, di alcune delle quali abbiamo cognizione ed espressione esplicita anche nelle creature, noi veniamo per queste appunto a rischiararcene ed assicurarcene il concetto, come dell' Essere, quantunque sostanzialmente incomprensibile ed ineffabile, il primo, il sommo, l' infinito. Laonde dimostrata la necessità assoluta di Dio, posta in sicuro la perfettissima unità, superiorità di lui su tutte le cose e la sua distinzione dagli esistenti prodotti per la sua libera volontà, ottima anzi doverosa cosa è passare di presente a svolgere alcun poco le dottrine che riguardano le infinite sue perfezioni in genere, che si chiamano con altro nome attributi, ad agevolarci quinci la strada per trattarne più esplicitamente in specie, a conoscere al meglio possibile la grandezza dell' Ente da cui sole ogni vero bene ha ragione ed esistenza, acciocchè sia norma a conoscere ogni altro vero, ad amare il bene.

34. E qui stimo opportuno notare come le perfezioni sono di tre sorte, giusta il linguaggio delle scuole: *semplicemente semplici*, e sono quelle che sono veramente in sè perfezioni, compossibili con altre nel medesimo soggetto, quali sarebbero la sapienza, la bontà: *semplici*, e sono quelle che, sebbene perfezioni in sè, escludono però le relative, siccome la qualità di padre che sotto quell' aspetto esclude quella di figliuolo; le *respettivamente* perfezioni, e sono quelle che sono perfezioni in un oggetto, imperfezioni in un altro, siccome l' estensione nel corpo, l' aggregazione di parti nel composto, imperfezioni nello spirito, nel semplice. Così in tre modi possono le perfezioni tutte essere contenute in Dio. *Formalmente*, allorchè vi sono in quanto sono veramente perfezioni e siccome tali, senza cangiamenti e senza limiti, sono contenute in lei; come sarebbe la sapienza, la bontà e simili: *eminentemente*, in quanto le perfezioni che sono nella creatura con qualche limite, si trovano in Dio senza limite alcuno, come sarebbe la esistenza e realità, la bellezza, la prudenza, la semplicità ec.: *virtualmente* in quanto quelle che sono perfezioni nelle creature, ma veramente imperfezioni in sè stesse, egli ha la virtù di produrle in loro, ma le sè come tali e come suoi attributi non le contiene, quale la estensione, la moltiplicità nei corpi, la impenetrabilità, il peso e simili.

35. Ciò premesso, perfezioni od attributi diconsi le Dio tutte quelle proprietà che, per nostro modo di intendere, noi concepiamo la lui essenziali siccome costituenti l' essere suo necessario ed infinito, quantunque in Dio stesso non siano mica cose distinte fra loro. Varie divisioni degli attributi divini diedero i filosofi e i teologi. Le principali sono queste. Li divisero prima in *affermativi* e *negativi*: e dissero affermativi quelli che esprimono una perfezione nell' enunciazione, come onnipotenza, eternità; negativi poi chiamarono quelli che nell' enunciazione ci presentano quasi una negazione o remozione di imperfezioni, come l' immutabilità, l' infinità. Poi li divisero in *assoluti*, che dissero quelli che si concepiscono senza ne termine esteriore a cui si riferiscono, come la infinità; e *relativi*, che si riportano ad ue termine estrinseco in cui termina l' azione, come la bontà, la provvidenza. Li divisero anche in *fisici* e in *morali*, in *comunicabili* ed *incomunicabili*. E chiamarono fisici quelli, che si considerano sic-

come costituenti la natura divina, quali l'aseità, l'infinità: morali quelli che hanno rapporto alle azioni, non già di Dio *ad intra*, che in questo caso è necessario nell'operare, ma *ad extra*, in quanto, producendo le creature, per mezzo di questi è loro norma ad operare rettamente, quale la giustizia. Comunicabili dissero quelli che si pensano da noi siccome partecipati alle creature, come la bontà; incomunicabili quelli che scorgiamo impossibili ad essere partecipati da loro, come l'immensità. *Efficienti* vollero chiamati quelli che hanno rapporto alla produzione delle cose, siccome l'onnipotenza; *inefficienti* quelli che questo rapporto non esprimono, come l'unità. I teologi qui soggiungono gli attributi che diconsi personali ed esprimono le relazioni di origine tra le persone della Trinità, e che sono operazioni necessarie *ad intra;* ma poichè nulla di questi se ne può sapere per la ragione e solo li conosciamo mediante l'aiuto della rivelazione, quindi qui non se ne fa discorso siccome non appartenentivi. Tutte le anzidette divisioni poi, purchè vengano rettamente intese e saggiamente applicate, si possono tenere, quantunque noi qui per brevità non adottiamo altro che quella che distingue gli attributi assoluti dai relativi.

36. Ma qui bene è da avvertire che, allorquando noi diciamo tanti attributi di Dio, non intendiamo mica nè possiamo intendere parti in lui, o modi, o proprietà, o cose distinte e diverse. No certamente: egli è assolutamente uno, egli è assolutamente, totalmente, sempre puro e semplicissimo atto; in lui dunque nulla vi è da distinguere, da separare; in lui tutto è identico assolutamente, nulla vi è di condizionale, di modale, di accessorio, ma tutto è sostanziale, necessario, assoluto. Laonde è impossibile in lui distinguere ciò che è, ciò che fa; è impossibile disgiungere e distinguere la sua essenza dalle sue perfezioni, questa da quella e tra loro. In Dio è la stessa stessissima cosa, *essere* ed *operare*, *intendere* e *volere*. Se non che, avendo pure noi un'attitudine ad intendere Dio, ed essendo e finiti e limitati di mente, nè Dio intanto lasciandosi vedere da noi quale è, almeno nella presente vita; quindi, data la limitazione della nostra forza conoscitiva e l'incomprensibilità dell'oggetto in quel modo ch'egli è, noi abbiamo duopo, a dare sfogo in qualche guisa alla nostra attitudine, di determinarci quasi la maniera di percepirlo e di intenderlo e circoscrivere lui alla stessa attitudine nostra in operare. Di maniera che concepiamo veramente Dio uno e semplicissimo, ma sotto la forma di un moltéplice ideale, che in conseguenza dà luogo ad un'infinità di concetti, in tutti i quali sforzandoci noi di intendere una realità assoluta, li applichiamo e concepiamo indi per essi il medesimo Essere. Perlochè, allorquando noi pensiamo Dio o gli attributi suoi, pensiamo sempre il medesimo Essere identico assolutamente con sè stesso e co' suoi attributi; concepiamo perciò questi, inseparabili, indistinti da quello e fra loro, siccome quello inseparabile dai medesimi, identico, indistinto da loro: ma essendo la nostra mente finita non potrà mai concepire cosa alcuna se non finitamente e quindi nemmeno Dio, così che ad averne una cognizione sufficientemente chiara è necessitata a distinguere l'essenza dagli attributi e gli attributi fra loro. Questa distinzione però, duopo è qui ripeterlo, è della mente per suo modo di operare e di conoscere, non è per la realità dell'Essere; in conseguenza è una distinzione puramente mentale. E sebbene sembri che abbia il fondamento nell'oggetto e sia però oggettiva, l'errore prodotto da ciò che nel pensare dovendo la mente sempre riportarsi ad un oggetto, pensatolo poi nè più distinguendo il suo atto dall'oggetto, comunica a lui le sue forme) pure di fatto non è altro che apparentemente tale e realmente è soggettiva, mentre parte onninamente dallo spirito nostro.

Perlochè gli scolastici nei tempi andati disputarono già e lungamente sulla natura e le condizioni della distinzione dell'essenza dagli attributi divini e degli attributi tra loro, ma con quei prò e vantaggi per la verità che si possono attendere dalle logomachie, dallo spirito di partito, dalla tenacità delle proprie opinioni. Laonde, tenuto fermo all'identità assoluta e sostanziale dell'essenza di Dio cogli attributi, e di questi fra loro, e spiegato che tutta la distinzione, se qualche

cosa è, è soltanto per parte della mente intelligente, non per parte dell' oggetto, ci sembra che meno dovevasi combattere per mere questioni di parole, ed in altro impiegare il tempo. Conciossiachè per questi due veri sarebbersi potute abbattere valorosamente tutte le dissidenti od anche eretiche opinioni.

37. Rimane che esponiamo in qual modo Dio comprenda in sè tutte le perfezioni in modo infinito. Egli infatti è evidente che il concetto stesso di Dio, essendo di quell' Essere che è perfettissimo, comprende in sè infinitamente tutte le escogitabili perfezioni, onde non si può supporre perfezione alcuna la quale non sia in lui; poichè diversamente sarebbe l'Essere perfettissimo nel supposto e non sarebbe più al tempo stesso, perchè una qualche perfezione potrebbe pensarsi non in lui, non lui, e quindi egli non sarebbe più Dio. Arrogi a questo che non potrebbe trovarsi ragione per cui certe perfezioni fossero in lui, certe no, (se potesse non essere fornito di tutte le perfezioni); o perchè alcune sarebbero infinitamente infinite, altre non lo sarebbero, quante volte potesse o volesse supporsi che tutte le sue perfezioni non contenessero ogni realità, ogni estensione di perfezione, alcune volessersi supporre finite, limitate. Onde è che niuna perfezione può supporsi che non si trovi in Dio assolutamente, niuna ragione od entità di perfezione che realmente non sia in lui ed infinitamente; poichè essendo egli necessario ed assoluto non ha limite, non ha misura, non ha negazione nelle sue perfezioni che sono identiche con lui. Onde conchiudere si può giustamente che Dio è perfettissimo e che in sè comprende ed inchiude assolutamente tutte quante le perfezioni pensabili, e tutte in modo infinito.

38. A principio di questa teologia abbiamo esposta la dottrina sulla essenza di Dio, per cui di ciò qui nulla ripetiamo. Solamente osserviamo che, gli attributi essendo una stessa cosa con Dio, non si generano l' uno l' altro nè in sè, nè rispetto alla cognizione, e quindi che non vi è ordine di dipendenza reale dell' uno dall' altro; ma solo hanno un rapporto logico così che, uno appreso, e gli altri più facilmente comprendonsi o quasi ei si schierano innanzi. Or se uno può stabilirsi come avente sugli altri il primato logico, questo certo deve essere quello per cui Dio stesso è, ed è autonomo e tale si apprende, vale a dire l' *aseità*, che quasi dà agli altri tutti la materia di essere e di presentarsi alla cognizione umana. E questa è la ragione onde gli scolastici riponevano nell'aseità la essenza metafisica e il *grado costitutivo* dell' essenza divina.

§. 6. *Degli attributi assoluti di Dio in specie.*

39. Che cosa siano gli attributi assoluti lo abbiamo esposto già sopra; qui dunque restaci a dichiarare quali siano. Essi per vero sono molti, ma noi numereremo soltanto i principali, nei quali tutti gli altri sono intesi ed in certo modo compresi: e sono, aseità, indipendenza, impassibilità, eternità, immutabilità, unità, semplicità, infinità, incomprensibilità, immensità, onnipresenza, immobilità, intelligenza, sapienza.

40. Dicesi ente *a se* quello il quale così esiste che non riconosce ragione di suo essere altro che da sè stesso, ed *aseità* è la proprietà di cui può godere un essere per la quale da nessuno fuori di sè riconosce ragione di questa esistenza. Or che Dio sia da sè stesso e però goda dell' aseità risulta da quanto abbiamo detto fin qui e dalla nozione data di Dio. Poichè, essendo egli l' Ente assoluto, l' Ente necessario, necessariamente si concepisce siccome la ragione di tutte le cose e quale la loro condizione; di maniera che esso non sia per nessuna, se tutte sono per lui. Onde, essendo pure e non essendo da nessuno, avviene che essere debba da sè, o solamente da sè stesso debba riconoscere la ragione dell' essere suo, cioè goda dell' aseità. E perchè appunto non può concepirsi Dio siccome necessario ed assoluto senza concepirlo *a se*; perciò l' aseità fu altrove posta siccome il grado costitutivo della essenza divina.

41. Dall' aseità rilevasi la indipendenza. Dicesi infatti indipendente colui, che per essere o per operare non dipende da condizione alcuna. Ma Dio non dipende da altrui per essere; poichè è l' Ente ne-

cessario, assoluto, *da sè stesso*, e però altro ente innanzi a lui non può supporsi se non vuolsi negare la sua necessità: perciò egli, che è ragione da cui tutti gli altri dipendono, non può sottostare a loro. Nè dipende da altri per operare o per essere in un tal modo; poichè, siccome è da sè ed assoluto e necessario, è determinato da sè stesso ad essere necessariamente quello che è come è, e ad operare quello che opera come vuole.

42. Onde emerge ancora la sua impassibilità. Impassibile dicesi ciò che non può essere modificato da alcuna azione di altri, nè migliorare nè deteriorare. Or può migliorare o deteriorare bensì chi è dipendente da altri, ma non chi è indipendente, perchè non può ricevere nè essere forzato a ricevere l'altrui azione. Ma Dio è indipendente, dunque è ancora impassibile. Laonde allorchè dicesi Dio adirarsi, compiacersi, odiare e simili, devesi intendere di una certa esterna relazione, di una similitudine, non propriamente di una passione, che non può aver luogo in lui.

43. Eterno dicesi ciò che non ha avuto principio e non avrà fine, ed eternità fu già da Boezio, soscriventi i posteriori a lui, definita, = possesso perfetto e tutto insieme goduto di una vita interminabile =. « Quello dunque, soggiungeva egli, (De consol. pros. ult.) che pienezza di vita interminabile tutta insieme comprende e possiede, cui nulla del futuro manca e niente del preterito sia passato, ragionevolmente essere eterno si dice ». La eternità perciò strettamente intesa dice possesso reale ed attuale della esistenza e della vita in un sol atto e sempre attualmente, senza limitazione di principio o di termine; così che si distingue *dal tempo* propriamente detto, che è possesso di realtà ma non perenne, cioè ammette principio e termine; e *dall' evo*, che almeno inchiude principio di esistenza. Or Dio è eterno. Poichè Dio esiste da per sè e in sè stesso riconosce la ragione del suo essere; egli è indipendente; ma l'Essere *a se*, l' Essere indipendente non riconosce da nessuno la ragione di sua esistenza, quindi neppure il principio della medesima; e siccome non il principio, così nemmeno il fine, chè fine di esistenza non ha. Nè poteva dare il principio o il termine di sè a sè. Poichè, col darsi principio, avrebbe operato prima di essere, siccome nel terminarsi opererebbe dopo la non esistenza; il che ripugna, tanto più che ogni essere tende necessariamente alla conservazione della propria esistenza. Dunque Dio è eterno.

44. Immutabile è ciò che non può essere diversamente da quello che è: di modo che immutabilità è la proprietà onde un essere non è soggetto a cangiamento. Cangiamento può avvenire in un essere, o quanto alla sostanza, o quanto alle perfezioni, o quanto alle operazioni: e però la vera immutabilità deve escludere qualunque di questi cangiamenti così che, per mostrare Dio assolutamente immutabile, duopo è far vedere che esclude onninamente coteste specie di cangiamenti. Ed infatti egli è immutabile nell' essere, perchè egli è necessariamente, egli è puro e semplicissimo atto, egli non dipende da alcuno; come dunque cotesto cangiamento sarebbe concepibile nella sua sostanzialità? Egli è inoltre immutabile nelle perfezioni; poichè infinito, come vedremo sotto, attualmente e infinitamente le possiede tutte, e indipendente e impassibile non può da altri nè perderne, nè acquistarne. Egli finalmente è immutabile nelle azioni: perchè, se sono *ad intra*, sono per necessità di natura e però non possono essere diversamente; se sono *ad extra*, tutto ciò che si fa da Dio si fa con ragione sapientissima, e però da tutta la eternità furono vedute e determinate tali liberamente, e liberamente si conservano tali nel volere e nell' azione divina senza che mai venga ragione di cangiarle.

45. Nè dicasi che Dio non è libero se, come immutabile, non può cangiare i suoi decreti; o che nella creazione fu necessitato, perchè immutabile; o che per questo le creature non sono contingenti. Conciossiachè Dio liberissimo è anche sapientissimo; e quindi, conosciute da tutta la eternità e conoscendo sempre in un modo e non mai in un altro le ragioni di operare *ad extra*, questo stanno perpetuamente senza cangiamento alcuno a dar motivo a lui della libera azione sua, senzachè operi diversamente per non comparire ignorante o imperfetto. Onde Dio è libero, ma la libertà sua lo rappor-

to colla sapienza vuole ch'ei non debba nè voglia cangiar mai i suoi decreti. Quanto alla seconda e terza obbiezione vale la stessa ragione. Poichè Dio non già fu necessitato a creare perchè immutabile, ed in conseguenza le creature non già debbonsi dire necessarie; ma siccome Dio è sapientissimo, però fin da eterno vide e si appigliò liberamente alle ragioni per cui fece le creature, senza riguardare, siccome sapientissimo, od anche lasciarsi motivo o ragione di fare diversamente. Perlochè, le creature divennero bensì possibili e reali, ma sempre secondo i dati della liberissima volontà sua, non secondo la necessità. Onde immutabile essendo per la cognizione, libero esso sempre rimase nella creazione, e contingenti le creature. Dio perciò non si è cangiato mai, perchè, sempre in atto e sempre sapientissimo e sempre liberissimo, sempre ha avuto le ragioni che lo hanno mosso a creare piuttosto che a non creare, come fece; ma le creature, appunto perchè creature, non sono state sempre e qualche volta hanno cominciato ad essere per la necessità di loro natura. Di modo che, quantunque sempre ma liberamente siano state per parte di Dio, non sempre sono state per parte loro; e quantunque non sempre siano state per parte sua, e però col passare dal non essere all'essere si siano cangiate, il cangiamento sta per parte loro non per parte di Dio, che fin da eterno per parte sua liberamente le ha create.

46. Dell'unità se fu parlato sopra. Semplice dicesi ciò che esclude ogni composizione, che è l'aggregazione di cose distinte; e semplicità è la proprietà onde un essere esclude composizione. Di tre sorte è la composizione; fisica, che emerge da parti realmente distinte; metafisica, che emerge da proprietà, come da essenza ed esistenza, sostanza a modo, natura e personalità; logica, che emerge dalle differenze e genere. La prima è dei corpi, le altre di tutte le cose fuorchè di Dio. La vera semplicità esclude qualunque di queste specie di composizioni. Perlochè Dio, che è semplice in tutto il rigore del termine, esclude; e la composizione fisica, siccome intelligenza infinita; e la composizione metafisica, siccome puro atto; e la composizione logica, siccome assolutamente e necessariamente uno.

Infatti Dio è immutabile, ma il vero immutabile esso importa che nulla in lui avvenga di nuovo, però non vi sia successione di atti, di forme, di stato, non vi sia molteplicità; quindi sia semplice. Inoltre Dio è l'Ente perfettissimo; ma il perfettissimo include ogni realità senza confine, senza limitazione, senza aumento: or dove è ciò vi è la realità, ma senza distinzione di elementi, senza molteplicità; dunque vi è la somma semplicità, dunque Dio è sommamente semplice. Questa sua semplicità è in lui assoluta e somma, e così tutta propria di lui, che non può competere a nessun'altra cosa, siccome sono la immutabilità e perfezione sua infinita. Infatti ogni altra cosa quantunque si dica semplice, pure si distingue nella potenza e nell'atto e nel passaggio dall'una all'altro; ogni altra cosa non gode della infinità, della perfezione assoluta, della immutabilità, ma anzi è circoscritta e limitata, comincia e finisce, passa per diversi stati, e ricevendo la esistenza da Dio, la conserva finchè e come piace a lui, ma sempre finita, contingente, mutabile, e però in certo modo composta. Ma Dio invece è per sè; quindi è necessario, esiste eternamente, non ha prima nè dopo; è uno assolutamente; è purissimo, semplicissimo atto perpetuo, mai non fu e mai sarà in potenza; è la realità autonoma, indipendente, assoluta; dunque in lui non solo non vi è, ma nemmeno puossi concepire molteplicità, composizione di sorta alcuna, ed è semplice di una semplicità di realità positiva, di perfezione assoluta, di una semplicità piena e concreta infinitamente, che esclude ogni limitazione, ogni negazione, ogni imperfezione, ogni astrazione; è semplice di quella semplicità assoluta, che è impartecipabile a qualunque altra cosa.

47. Infinità è possesso di ogni perfezione e realità; onde infinito dicesi ciò che possiede la realità e la perfezione intiera, senza limite, senza misura, senza mescolanza di imperfezione qualunque. Dio è infinito. Poichè col nome *Dio* intendiamo quella cosa, di cui migliore e più perfetta non si può concepire: or questo importa esclusione di limite nell'essere,

e l'assoluta illimitazione tanto nell'essere quanto nelle perfezioni, che sono realità in sè considerate individualmente, come tutte insieme prese; ma ciò è infinità; dunque Dio è infinito. Dio è necessario, Dio è indipendente, Dio è puro e semplicissimo atto, Dio è uno, dunque Dio esclude superiorità od oguaglianza, dunque esclude ogni confine, dunque illimitatamente possiede la perfezione e la realità, dunque è infinito.

48. Però Dio è incomprensibile. Dio è infinito, ma noi siamo finiti; e siccome l'infinito non può capire nel finito, quinci Dio propriamente è incomprensibile per l'umano intelletto. Di modo che se in qualche modo dicesi che si comprende Dio, devesi intendere che se ne apprende la realità e gli attributi suoi necessari fino a quel punto che al finito è dato elevarsi verso l'infinito, senza pretendere che veramente comprendere si possa.

49. Immenso è ciò, che così è senza limiti, che, trovandosi sostanzialmente per tutto, è presente sostanzialmente ad ogni cosa, ed ogni cosa sorpassa ancora colla sostanzialità sua: e però immensità è quella perfezione onde Dio, non avendo limiti di essere, è non solo dappertutto, ma infinitamente ha nella sua sostanza per essere da per tutto. L'immensità è distinta dall'infinità, in quanto questa esclude limite nelle perfezioni e quella esclude circoscrizione nella sostanziale presenza a tutte le cose. Dio è immenso. Dio infatti è necessario, Dio è da sè, Dio è perfettissimo; dunque, siccome non dipende da alcuna cosa nell'essere, così non può avere alcun limite per essere; dunque niuna cosa può essere cui non sia presente sostanzialmente. Dio è puro e semplicissimo atto sostanzialmente, e per questo egli crea e continuamente produce tutte le cose, anzi niuna cosa può essere che non sia da lui per questo suo atto continuo e sostanziale. Or siccome non può concepirsi che egli crei le cose senza esservi presente, auzi che egli sostanzialmente le produca operando senza compenetrarle, e le compenetri senza essere loro intimamente presente; quindi egli è immenso, perchè essere intimamente presente a tutte le cose compenetrandole dice immensità. Anzi, poichè niuna cosa potrebbe essere senza la sostanziale azione di lui, nè questa potrebbe darsi senza compenetrazione delle cose che si produrrebbero; quindi, non solo essendo presente a tutte le cose che sono, ma avendo sostanzialmente tanto per essere presente a tutte quelle che sarebbero o potrebbero essere, è assolutamente immenso. L'immensità implica a più forte ragione la onnipresenza.

50. Mobile dicesi ciò che può passare da un luogo all'altro successivamente; immobile dicesi l'opposto: onde immobilità è la proprietà di non dovere nè poter passare da un luogo all'altro successivamente. Se Dio è semplicissimo, certo è indivisibile, non molteplice e però non successivo; se immenso ed onnipresente si trova di fatto presente intimamente, compenetrante tutte le cose che sono; ed ha nella sua sostanza tanto da trovarsi sempre presente a tutto ciò che potrebbe essere, e ciò illimitatamente, infinitamente, senza esaurirsi mai. Che se è così, qual cosa è ove Dio non sia, ove in conseguenza possa o debba andare per trovarvisi presente? Niuna, nulla. Egli dunque non ha in che deve passare, perciò egli è immobile.

51. A nulla varrebbe aver discorsi fin qui gli attributi assoluti di Dio, se non aggiungessimo ad essi quello che ne è siccome il principale: quello per cui, come l'uomo si distingue da tutte le creature, esso Dio si concepisce siccome l'essere più eccellente non solo, ma ancora siccome colui che ha potuto fare e ordinare le creature, cioè la intelligenza e la sapienza. *Intelligenza* è il principio onde conosce l'essere conoscente; e *sapienza* è non tanto la cognizione perfetta di tutte le cose, quanto la retta disposizione dei mezzi al loro fine. La intelligenza di Dio è perfettissima, siccome perfettissimo è Dio stesso, è una, è semplicissima, è assoluta, è universale, perchè abbraccia tutte le cose, o Dio è puro e semplicissimo atto. Perlochè nella intelligenza e sapienza di Dio non si distinguono la potenza e l'atto, l'intelligenza e l'intelletto, l'esercizio e la facoltà, la sapienza e la scienza propriamente detta; ma per quello stesso per cui Dio è nella eternità e senza principio, egli è intelligente e sapientissimo, egli intende infinitamente sè e tutte le cose che sono

e possono essere, perchè sono e possono essere solamente per lui.

Or Dio è intelligente. Infatti abbiamo già notato altrove che egli è la prima idea, la prima verità, l'assoluto intelligibile; egli è l'archetipo a sè e l'esemplare per la produzione di tutte le cose, le quali, come contingenti, dipendono da lui, Essere assoluto; dunque è ancora il primo intelligente, perchè deve pensare le cose per farle, le deve fare a tenore degli archetipi che in sè tiene fin dalla eternità, e deve però anche pensare ed apprendere sè stesso. Egli è Essere infinito e perfettissimo, ma certo la mente e l'intelligenza sono perfezioni; dunque le possiede e come è infinito, onde le sue perfezioni non debbono aver limite; e come è sempre in atto per la sua necessità; così la sua mente e la sua intelligenza è sempre in atto e sempre infinitamente conosce ed ordinatamente conosce tutte le cose, per cui egli è sapientissimo. Dio arricchì le anime umane di intelligenza, e l'intelligenza non è già di quelle perfezioni che si chiamino relativo o condizionali, ma è una perfezione in tutto il rigore del vocabolo: inoltre Dio creò tutte le cose e nelle svariatissime loro classi e proprietà le dispose con ammirabile ordine, bellezza ed armonia; or ciò non potrebbe avvenire se Dio non avesse intelligenza cui comunicare alle creature e sapienza per ordinarle; dunque Dio è fornito di intelligenza e di sapienza infinite, perfettissima, attuale, permanente, onde intende infinitamente sè e intimamente e sostanzialmente conosce tutte le cose che sono e che potrebbero essere, siccome conosce l'impossibilità di quelle che non potrebbero essere.

§. 7. *Degli attributi relativi in specie.*

52. Spiegato sopra che cosa intendiamo per attributi relativi di Dio genericamente, ci rimane da esporre in specie le verità che loro appartengono, cosa che facciamo nel presente paragrafo, premesso il ruolo di quelli dei quali facciamo esposizione e sono, la volontà, la libertà, l'onnipotenza, la bontà, la beneficenza, la giustizia, la veracità, la fedeltà, La creazione, il concorso, la provvidenza e la conservazione saranno il soggetto di quest' altro paragrafo.

53. Volontà è il principio onde si appetisce il bene e si avverse il male. Cotesto principio non si può supporre se non in colui che conosce, il quale intanto vuole un bene o ripugna ad un male, in quanto uno conosce quel bene, l'altro qual male. E cotesto principio può supporsi mutabile, in quanto per mancanza o imperfezione di cognizione o rimane sospeso sulla determinazione da prendere, o passa dalla potenza all' atto, o da un atto passa ad un altro, o piega al male, o s'appiglia al solo bene apparente, o cangiasi nelle sue decisioni: oppure può supporsi scevro da coteste imperfezioni, in quanto perfetta e sicura avendo avuta la cognizione del bene e del male, con un solo atto, anzi in quel medesimo atto si è determinato a favor del primo contro il secondo, senzachè possa o debba cangiar mai per l'impossibilità della cognizione diversa. Perlochè l'uomo, che pure è fornito di volontà, essendo imperfetto nella cognizione, è soggetto a tutte le imperfezioni della volontà citate in primo luogo; Dio al contrario, che è perfettissimo nella cognizione delle cose tutte, che anzi è in essa un puro e semplice atto, è altresì un puro e semplice atto in tutta la eternità nella sua volontà, la quale perciò perfettissima, assoluta e somma si identifica colla sua sostanza; Dio perciò è fornito di volontà perfettissima. Per vero egli è intelligente, ma l'intelligenza porta seco la volontà: dunque è fornito di volontà. Di più Dio è perfettissimo, ma la volontà è una perfezione; dunque Dio ne è fornito. Inoltre Dio nel creare fornì alcune creature di volontà, che è una perfezione in stretto senso; or non può essere nell' effetto più di quello sia nella cagione, dunque Dio possiede la volontà. Finalmente Dio creò il mondo, oggetto contingente; ma ciò suppone elezione nel creatore ed elezione suppone volontà, dunque Dio ha la volontà.

54. Di due sorte sono gli atti della volontà di Dio; altri interni onde ama sè, altri esterni onde produce e conserva le cose fuori di sè. Quanto all' atto interno non può non porlo, però Dio è necessitato: infatti Dio non può non conoscersi nè può

non amersi. Quento egli atti esteroi Die gode di libertà, onde può porre e noe porre le cose esteriori e porle in quel modo che più e lui piace. Allorchè si parla di atti in plurale riguardo e Die devesi intendere per nostro modo di esprimerci, poichè Dio è puro e semplicissimo atto.

Siccome Dio qeale ietelligensa assoluta ed infinita conosce tutte le cuse e così le fa ietelligibili, io egusi modo velontà prima, reale ed assoluta determinande il possibile lo fa reale e lo ettea fuori di sè. Di modo che, siccome l' ietelligensa di Dio è le regione dell' ietelligibilità delle cose ereate, la volontà è la ragione delle loro esistenza. Per conseguente la velontà di Die è la causa delle creature. Infatti la causa efficiente assoluta he per ragione di sua operesiene le sea bontà, in quanto cioè è diffesiva di sè, sie per la efficienza sie pel fine. Poichè le causa efficiente assoluta prima di sè eon avendo cose nè ragiene alcuna, noo può prendere le ragioni di fare altro che da sè stessa, nè le regioni see possono essere altre che quelle onde intende di maeifestarsi e di diffondersi le certo modo le altri feeri di sè per farli e farli migliori; ma tutto ciò implica atto di volere e quest' otto di velere è la ragione stessa per coi si diffonde, per cui fa le cose, quiedi l' atto del volere e le velentà stessa è la causa efficieete delle cose. E siccome diffondersi e determinarsi di diffondersi è totalmente da lui, perciò il fare le cose, il come e il quaeto del fare è tutto da lui con una libertà assoluta; onde concependo noi la volontà di Dio qual principie per eei le cose sono, e però eiecome potenza riguardo e lore, opprendiamo la diffusione attuale di lei nell' estrinseca attuazione dei possibili, cioè le creazione, quale l' atto suo.

Questo discorso mostre già le libertà della volontà divina. Ma si eggiungano queste ragioni le coeferma. Se Dio non fosse libero sarebbe necessitato; ma non potrebbe essere costretto ad egire se non o da sè, o dalle cose feori di sè. Ma da eè non lo può essere per le opere *ad extra*; poichè in tal caso mancherebbe di une perfezione, e Die daltronde è perfettissimo: non dalle cose fuori di sè; poichè, essendo tutte perchè egli le he fatte, non potevano dar legge e lui per essere fatte. Dunque Dio che è perfettissimo e indipendente gode della libertà, che è perfezione; onde liberamente ha fatte le cose dipendenti da lui. Arrogi a queeto che egli he data ad alcune creatore la libertà, che certo eoe avrebbe potuto loro impertire, essendo perfezione reale, se egli prima non l' avesse posseduta. Inoltre una causa eecessaria opera coe tutte le forze, e quindi Dio, infinito, operante eecessariamente, avrebbe doveto operare a creare infieitameeto; ma oltrechè egli ha fatto eiò che ha voluto e come ha voluto, ciò sarebbe stato ee impossibile; dueque ad evitare gli assurdi devesi teeere la libertà di Dio come verità incontrastabile. Finalmeete, se Dio avesse operato *ad extra* necessariamente, i termini dell' azioee sea cioè le creature sarebbero state eecessarie ed immutabili; pure esservasi il coetrario; dunque Dio le fece come, quali e quante volle, però è libero. Duepo è però conciliare la libertà coll' immutabilità, le quali si conciliano così. Dio è eterno nell'essere, egli è eterno nel conoscere, egli è eternameote libero nell' operare *ad extra*, eel maeifestare le sue perfesioni, eel glorificarsi accideutalmente; ma appeeto, perchè eterno eel conoscere, ebbe eternamente presenti le ragioni per determinarsi a fare le cose che fa, ed eternamente libero si determieò a farle piuttosto che oo, a far qeeste piuttosto che altre, le queste modo piuttostochè in un altre; perciò, eon potendosi mai nell' infieita sua sapiense cangiare i motivi di operare, nemmeno ei sone poteti cangiare i voleri liberamente emessi. Che se ietanto nella eterea libera determinasione della cressione le creatore noe esistono da etereo, ciò è per la eatura loro, che, creatore, hanno devuto cominciare. Sarebbe poi sciocchezza solennissima chiedere perchè le creatore eee hanno esistito prima del tempo in cui henno esistito, se avanti che esistessero il tempo noe era.

« La divies velootà è assolutamente
« libera e qeesta libertà è somma perfe-
« zione impossibile a piegarsi al male
« che, nulla com' è, eon può essere ter-
« mine dell' atto di Dio. Dio è infinita sa-
« pienza; le lei per oium modo può con-
« cepirsi capriccio, ignoraoze e succes-

« zione di cognizioni; la sua sapienza « esclude ogni limite, conosce tutto in« finitamente e ad un atto, e perciò la « sua attività, identica al suo essere e « alla sua intelligenza, è infinitamente « libera. Questa divina libertà non si « può concepire al modo della nostra di« fettosa o limitata e soggetta all'abuso « nel suo esercizio, perchè in noi l'in« telligenza è circoscritta dall'ignoran« za, e la volontà è mutabile, ma in Dio « è somma, assoluta e perfettissima, si « riconosce nelle sue operazioni denomi« nate *ad extra*, o consiste nell'attinen« za e relazione dell'atto intrinseco di « queste ai loro termine estrinseco ». Mazz. Tom. 4.° pag. 203.

55. Potente dicesi chi ha valore da fare, e onnipotente chi ha valore da fare ogni cosa. Allorchè dicesi *di fare ogni cosa* devesi intendere di ciò che è fattibile e non involge contraddizione; chè a questo non si stende l'onnipotenza. In conseguenza chi è onnipotente non può compartire a' suoi fatti tutte le loro possibili forme al tempo stesso, sebbene possa fare più di quello che fa e diverse cose e migliori. Non può fare ciò che è in opposizione ai suoi attributi nè può rifare sè stesso, perchè con ciò si annienterebbe, il che implica contraddizione.

Dio è onnipotente. Dio infatti è perfettissimo; ma la onnipotenza è una perfezione, dunque Dio la possiede. Dio è indipendente e liberamente vuole ciò che a lui piace, ma il suo volere espresso dà la realtà o nulla daltronde può circoscrivere il suo volere se non l'impossibile cui egli non vorrà mai più, dunque è onnipotente. Dio è l'Essere necessario, egli dunque ha in sè la ragione di sua esistenza; e siccome abbiam provato sopra che l'Essere necessario non può essere altro che uno; quindi, se esistono cose fuori di lui, egli ne è la ragione, siccome è la ragione delle possibili. Or come ne è la ragione se non perchè egli solo fe le prime e può fare tutte quelle che possono essere e che la ragione della propria esistenza non hanno in sè ma in lui? Ciò daltronde manifesta ed esprime onnipotenza; dunque Dio è onnipotente.

56. Buono non dicesi altro che ciò che ha realità, ordine, proporzione con qualche cosa; onde bontà è lo stesso che perfezione. La quale può considerarsi ed in rapporto all'essere; in quanto in qualche cosa vi è tutto o solo in parte, e in rapporto all'ordine e alle perfezioni in quanto anch'esse vi sono tutte e senza limite, oppure alcune soltanto e con qualche confine. Nel primo caso è bontà assoluta, nel secondo caso bontà limitata. Dio è bontà assoluta. Egli infatti è, è assoluto, è necessario, è infinito, è perfettissimo, dunque è buono assolutamente di qualunque siasi bontà. In quanto buono Dio ha rapporto col bene, cioè con sè: quindi egli per questo ama sè e le sue perfezioni infinite e se ne compiace: ma siccome fra le sue perfezioni si trovano e la volontà o la libertà e l'onnipotenza, dello quali sono termine le creature, però non potrebbo per la sua bontà amar sè senza amare ancora i fatti dei suoi attributi, le creature, cui egli per questo ed ama e conserva e procurane il bene. Onde dicesi appunto la bontà vera essere diffusiva di sè. Dio cioè, essendo ed amandosi, ama le sue infinite perfezioni; ed amando le sue perfezioni, ama quelle per le quali è mosso ad attuare esternamente i possibili; ed amando queste, ama ancora i termini loro; onde, operoso ed attivo essenzialmente, per la sua libertà facendo le creature, loro si comunica colla sua bontà, facendo parte a loro in certo modo della sua perfezione, del suo ordine e proporzione inverso al bene, che è egli a sè stesso; per cui elleno, mediante l'atto creativo, partecipano alla bontà, alla perfezione. Perlochè Dio essendo buono sostanzialmente e per questa sua bontà diffondendosi sopra le creature nel crearle, esse si concepiscono siccome partecipanti alla bontà e tendenti in ultimo fine, siccome beni finiti, limitati, parziali, al bene assoluto, illimitato, totale, valedire a Dio, buono assoluto.

57. Perchè poi Dio come buono è diffusivo di sè, perciò appunto è beneficentissimo. Chè benefico è chi ha volontà costante e costantemente fa bene altrui. Or Dio, siccome diffusivo e buono, non si compiace di sè e de' suoi attributi che per farne parte alle sue creature; e di questi benefizi divini portiamo con noi di continuo le prove; dunque Dio è benefico.

58. Giustizia dicesi la costante e perpetua volontà di distribuire a ciascuno

premio o pena a tenore dei meriti o dei demeriti; la giustizia adunque è la bontà applicata secondo sapienza. Onde la giustizia importa, volontà sincera di dare a ciascuno a tenore del meritato, cognizione retta delle azioni che meritano, cognizione delle regole per decidere del merito o demerito. Dio è giustissimo. Per fermo Dio è buono assoluto ed è diffusivo di sè, ha dunque la costante volontà di dare a ciascuno il meritato; e come ai buoni il premio per il bene fatto, così ai malvagi la pena pel male perpetrato, perchè non potrebbe altrimenti comunicarsi loro se non appunto in manifestazione di ciò che toglie da loro il disordine, la difformità dalla perfezione. Inoltre Dio è sapienza infinita, conosce dunque tutte le cose e tutte le azioni loro, e approfonda tutte le norme del bene operare con un solo atto, applicandole per questo stesso atto agli oggetti proporzionati. Perchè poi egli è sapientissimo, non opera quindi alla cieca, a caso, e capriccio, non si lascia trasportare dalle passioni, ma, essenzialmente retto, essenzialmente buono, prende sè per norma del suo operare *ad extra* e rispetto alle creature; dimanierachè, a queste comunicandosi e diffondendosi sopra di loro, si diffonde in coerenza, in inalterabile conformità a sè stesso: per cui perfettissimo, infinito, regolatore supremo, legislatore assoluto e autonomo, non può pendere nè a destra nè a sinistra nel comandare o nell'applicare i risultati dei suoi comandi. Ma ciò mostra giustizia e giustizia assoluta, dunque Dio è giusto. La giustizia, la bontà, la sapienza hanno tal rapporto scambievole che quasi non si possono concepire separate l'una dall'altra.

59. Verace è chi non inganna nell'asserire qualche cosa; fedele è chi mantiene la promessa data. Dio è verace ed è fedele. Poichè Dio è perfettissimo, Dio è buono, Dio è giusto; or non sarebbe tale se non avesse la costante volontà di asserire il vero e la costante volontà di mantenere la promessa. Ragione di inganno o di infedeltà sono, od ignoranza, o dimenticanza, o incostanza, o impotenza, o timore, o malvagità. Ma Dio è sapientissimo, e con un solo e perpetuo atto apprende e vuole quelle cose che vuole; egli gode di una volontà liberrima, illuminata perpetuamente da una intelligenza sapientissima; egli è onnipotente; egli è indipendente; è buono e perfettissimo; dunque niuna di quelle cause lo può far mancare alla verità o alle sue promesse; dunque Dio è verace e fedelissimo.

§. 8. *Dell'influenza di Dio sull'essere delle creature e della partecipazione sua nelle azioni loro.*

60. Gli attributi relativi, dei quali abbiamo or ora tenuto ragionamento, si esercitano sopra le creature è vero, ma però non così come quelli di cui andiamo a trattare adesso, che tale immediato e diretto rapporto hanno con essoloro che in certo modo, se le creature non fossero, non potrebbero i medesimi nemmeno pensarsi. Essi sono la creazione, la conservazione, il concorso, la provvidenza.

Creare, dicevano gli scolastici, è = trarre una cosa da nulla di sè e del soggetto =: onde *creazione* dissero quell'atto per cui Dio, causa e sostanza prima, fa esistere, non avendo elleno esistito mai nella sostanza nè nella forma, con cavandole egli da sè o dalla sua sostanza, le cause e le sostanze seconde. Perlochè creazione importa produzione dal niente sia della forma sia della sostanzialità, e quindi la vera creazione esclude il panteismo. Poichè come potrebbe dirsi che le creature per opera della onnipotenza divina sono prodotte dal nulla di sè e del soggetto, qualora fossero parto della stessa sostanza creatrice. La creazione impertanto è il passaggio dal non essere all'essere, fra i quali estremi infinita è la distanza, che ad essere superata implica potenza infinita: ma di questa potenza infinita ne gode solo Dio, che solo è onnipotente ed infinito; dunque di Dio solo è proprio il creare.

Ed egli veramente ha create tutte le cose. Infatti Dio è da sè ed è in conseguenza sostanza prima ed autonoma; egli è onnipotente e gode di volontà libera, come è stato provato sopra; siccome indipendente ed autonomo si soggetta tutte le cose, di modo che nessuna avendo ugguaglianza di essere con lui, da lui dipendono tutte nell'essere e nella forma;

siccome volente, libero ed onnipotente le cose che sono fa come, quando e quanto a lui piace. Onde niuna delle cose che sono, fuorchè Dio, essendo autonoma, tutte dipendono da Dio in quanto da lui hanno ricevuto l'essere e la forma loro; e niuna fuor di lui essendo onnipotente hanno da lui solo ricevuta l'esistenza in quella misura nella quale Dio loro la compartì: la qual cosa esprimendo creazione, manifestamente scorgesi che Dio solo è creatore.

61. *Conservazione* si definisce = l'azione divina per cui le creature perseverano nella ricevuta esistenza colla loro proprietà =. Due specie di conservazione distinguono i filosofi, *positiva* e *diretta*, e dicono essere quell'influsso e volere positivo, esplicito, diretto e continuato onde Dio mantiene le creature nell'esistenza ricevuta una volta; *indiretta* o *negativa*, e chiamano tale quella onde Dio rimove gli ostacoli conducenti alla distruzione delle creature, e, per positiva azione contraria non annientandole, lascia che perdurino e da sè stesse si mantengano nell'esistenza. Perciò secondo i primi l'annientamento si farebbe colla sola cessazione di Dio dall'azione positiva per cui esistono le creature; secondo quelli della conservazione indiretta l'annientamento si fa colla posizione di un volere contrario all'esistenza della creatura. E i filosofi stessi dividonsi nello spiegare la conservazione, tenendosi alcuni per la diretta altri per l'indiretta. Ma per vero dire la conservazione indiretta, sebbene in apparenza più facile, in sostanza è veramente assurda. Infatti prima di tutto questa opinione torrebbe a Dio il potere di annientare le cose. Perchè nella conservazione indiretta Dio per annientare le cose dovrebbe emettere un azione sua positiva distruttrice di loro per ritornarle al niente, avendo perciò per termine il nulla. Ora può concepirsi specialmente in Dio l'azione reale e positiva la quale faccia il nulla, ed abbia per termine il nulla? No certamente per chi vede sano. Eppure nell'ipotesi sarebbe da ragionare così: se le cose create per essere abbisognano dell'azione positiva di Dio e basta loro l'azione negativa o sospensione di azione e di volere per essere conservate, all'annientamento ci vuole un'altra azione e volere positivo terminato nel nulla.

Inoltre tutte le creature sono contingenti, però per sè sono indifferenti ad essere o a non essere; onde, essendo, ripetono la ragione sufficiente di loro esistenza da un altro che le faccia esistere; anzi, esistendo, non cambiano per la esistenza la loro natura di contingenti e di indifferenti ad esistere e però di dipendenti da altri in ciascun istante della loro esistenza, ma perseverano sempre colle condizioni loro connaturate di esistenza. Or, quantunque pel primo voler positivo siano fatte esistenti da Dio, non esigendo però per natura loro di durare ad esistere, nè connettendosi necessariamente l'un l'altro gli istanti della loro esistenza, qualora non si ammetta il positivo volere di Dio in ogni istante della loro esistenza siccome ragion sufficiente della medesima, quale sarà cotesta ragione? Non il voler di Dio, che si suppone non perseverare in quanto positivo; non la creazione, che, allorquando diede l'esistenza nel principio, sortì il suo effetto; non il primo istante della esistenza, perchè questo non ha connessione necessaria coi susseguenti. Forse la virtù stessa della cosa creata? Ma niuno dà più di quello che ha, nè ciò che non ha, e però, non avendo indipendentemente l'esistenza, nemmeno se la può conservare; e poi con ciò creerebbe, perchè darebbe a sè stessa l'esistenza continuata, ciò che non conciliasi colla forza creata. Forse dovrà ammettersi effetto senza causa? Niuno al certo vi si adatterà. Se dunque non vuolsi incorrere assurdo alcuno egli è giocoforza confessare che la conservazione è diretta, continua e positiva. Inoltre le creature o continuano nell'esistenza perchè Dio vuole che esistano, o vi continuano ancorchè Dio non voglia la loro esistenza: Questa seconda cosa non può asserirsi, se si oppone all'infinita volontà e potenza di Dio; dunque si avvera il primo caso, che esprima conservazione diretta. Finalmente le creature sono per l'atto del volere di Dio che le trasse dal nulla. Or Dio nello esprimere il suo volere dovette comprendere tre cose, l'esistenza cioè, il modo, e la durata dell'esistenza delle cose, altrimenti il volere divino non avrebbe avuto un

termine compiuto: se dunque le cose perseverano nell'esistenza, certo ciò è per un atto positivo della volontà divina e però per una conservazione diretta. Onde, perchè appunto Dio conserva le cose nell'esistenza per quell'atto pel quale loro la diede, giustamente la conservazione diretta è detta una continua creazione, e l'annientamento delle creature si spiega a maraviglia senza rompere in assurdi per la cessazione del volere di Dio.

62. Nè oppongasi che la continua creazione nella conservazione diretta implica l'assurdo dell'annientamento continuo e della riproduzione delle cose con tutte le loro forme ed atti, in distruzione della libertà: o che la conservazione diretta presenta Dio siccome più imperfetto degli artefici umani, di cui le opere perseverano ad essere senza l'azione continuata ed immanente del loro autore.

Poichè quanto a quest'ultima difficoltà è assolutamente improprio il paragone. Le opere degli artefici umani non acquistano mica nè ricevono dall'artefice l'essere, sola la forma presente, la quale ancora, quantunque nella specificazione non esistesse, esisteva già nella sua attitudine e nella attuabilità. dimodochè dovendo ogni essere creato esistere con una forma e potendone ricevere tante, riceve di fatto una piuttosto che l'altra, ricevuta la quale persevera in quella secondo la naturale sua disposizione anche senza l'azione continuata dell'artefice, finchè un'altra non gli sia data; essendochè nell'esistenza con una qualche forma è da altro artefice conservato. Ma nella creazione e conservazione tutto al contrario va la cosa: e siccome l'oggetto avanti di essere creato non è affatto; nè indipendentemente da chi lo crea è sostenuto; di conseguenza legittima il creante deve conservarlo pel volere stesso onde lo crea, se non vuole che ricada nel nulla.

Quanto all'altra obbiezione poi, non già dicesi continua creazione in quanto Dio ad ogni istante annienta e riproduce la cosa, che sarebbe assurdo ed anzi inchiuderebbe un improvvida e sciocca interruzione e ripresa dell'atto creativo senza forse mai formare l'oggetto; ma si intende che quella forza stessa di Dio che trasse le creature dal nulla, quella stessa non interrompendosi mai, ma perseverando indivisa, continuando il suo primo influsso, conserva le creature in quell'esistenza positiva che loro elargiva una volta. Nè ciò è in contrasto con la libertà umana. Poichè Dio tanto nel dare che nel conservare le creature si tiene riguardo a loro nella medesima azione, e quindi, siccome loro ha donate certe facoltà nel crearle, queste stesse e l'esercizio loro ad esse mantiene con quell'azione onde, avendole create, le conserva. E ciò, come è chiaro, non è in contrasto con la libertà dell'uomo.

63. *Concorso* dicesi allorchè due o più cause producono il medesimo effetto. Quanto a Dio il concorso in prima dividesi in *generale* o *speciale*: generale è quello pel quale concorre a tutte le azioni delle creature, e si chiama ancora *fisico*; speciale è quello onde concorre alle azioni dei ragionevoli colle leggi, col precetto, col premio, colla pena, e però alle azioni moralmente considerate, per cui si chiama ancora *morale*. Il generale è di due altre sorte; simultaneo od immediato, ed è quello onde Dio insieme colla creatura fa qualche effetto; mediato, ed è quello onde per mezzo della causa seconda produce un effetto. Perciò dicesi Dio concorrere immediatamente alle azioni delle creature, se loro dà l'esistenza e per sopra più ad ogni azione individua con loro produce l'effetto; mediatamente, se dà solamente le forze alla causa seconda per produrre l'effetto.

Coloro che ammettono la conservazione solamente indiretta professano ancora coi Deisti, pei quali Dio dopo create le cose niun pensiero si prende più di loro contento della sua felicità, il concorso solamente mediato; quegli altri della conservazione positiva insegnano il concorso immediato: onde dalla dottrina esposta sopra è facile rilevare quale opinione noi ammettiamo nel presente caso.

Infatti se le creature non sono se non in conseguenza di un volere positivo di Dio pel quale le cava dal nulla e le fa essere; se esse non perseverano ad esistere se non per l'azione e voler positivo, diretto, continuo ed immediato di Dio, onde hanno e l'essere positivo loro e delle loro facoltà, e il mantenimento del-

l'essere, dei modi, delle facoltà ed esercizio delle medesime, già è evidente che le cose esistendo e perseverando ad esistere ed operare individualmente per l'assistenza, immanenza e continuità dell'atto creativo, per questa continuità e immanenza dell'azione sua Dio concorre fisicamente, positivamente, immanentemente alle azioni delle creature, alla produzione dei loro effetti. E da questo appunto hassi per distinguere la causa e sostanza prima dalle cause e sostanze seconde, in quanto queste non sono sostanze se non perchè quella le crea, nè sono cause se non per l'assistenza e concorso di quella alla conservazione ed esercizio delle forze loro, e quella è causa, e sostanza in quanto per sua natura è, e per sua assoluta indipendenza opera; distinzione che svanirebbe se la conservazione diretta e il concorso immediato non si ammettessero.

64. Nè questa teoria si oppone o diminuisce la causalità e l'efficacia o la libertà delle creature. Poichè, non dicesi già che Dio da per sè produca l'effetto nelle creature senza loro; ma si sostiene anzi che egli con loro produce gli effetti, in quanto non potendo elleno esistere nè operare senza essere create e conservate nell'essere e nell'esercizio di loro forze, Iddio appunto per un volere suo immediato e prossimo mantiene ad esse l'esistenza, le proprietà o forze, e l'esercizio e gli atti di coteste forze.

Nè dicasi che con ciò si ammetterebbe il concorso di Dio al peccato. Perciocchè Dio concorre bensì alle azioni, che sono realità, ma non alle negazioni, e tale è il peccato. Tutte le azioni sono esercizio di forze; e sotto quest'aspetto sono bene, non sono peccato, e Dio vi concorre; in quanto poi l'azione è in opposizione, è negazione della legge è il male, è il peccato, e sotto quest'aspetto, essendo negazione, Dio non vi concorre. Si distingua dunque il fisico dal morale dell'azione, e si dica che Dio concorre al primo non concorre al secondo e non si troverà più inconveniente alcuno nello ammettere il concorso immediato di Dio a tutte le azioni delle creature.

65. *Providenza*, quasi veduta delle cose lontane o veduta antecedente delle cose, è = la costante volontà divina ed incessante ragione eterna per la quale Dio, creando tutte le cose, le ordina ad un fine determinato per mezzi prestabiliti e tutte le fa tendere a cotesto fine, e sia esso particolare di ciascheduna secondo la propria natura di creatura necessaria o di libera, o sia fine generale ed ultimo cui esso creatore si prefisse, con somministrar loro gli aiuti valevoli a conseguirli ambedue =. Perlochè la providenza, la quale in ultimo è l'indirizzo delle cause seconde al fine loro, si distingue e dal fato, che, spingendo inevitabilmente all'azione, esclude la libertà, e dal caso che, non supponendo previsione, esclude fine. In diversi modi può Dio indirizzare le creature ai loro fini, in conseguenza in vari modi si considera e si divide la providenza. Si dice cioè providenza *generale* e universale, se si considera in quanto dirige tutta quanta la creazione verso il suo fine universale e supremo: dicesi poi *particolare* o speciale, se si considera come indirizzante un ordine particolare di cose al suo fine particolare: se si considera in quanto regola tutte le forze fisiche, per cui non solo tendono ma veramente concorrono con mirabile accordo all'armonia dell'universo fisico, qual fine della natura, si dice providenza *fisica*; e providenza *morale* se fa che le creature intelligenti e libere man mano per le loro azioni operino il proprio perfezionamento e concorrano e giungano al proprio ultimo fine morale, che è Dio, sommo, vero, infinito bene.

66. Dio è provido. Per fermo Dio ha creato il mondo e l'ha creato per sua libera volontà bensì, ma a tenore de' dettati della sua sapienza. Or se egli nel crearlo non lo avesse indirizzato tanto al fine universale, quanto le cose che il compongono ai fini loro propri, essendochè tutto quanto hanno e sono le creature l'hanno ricevuto nella creazione e non hanno potuto darsi nulla, sarebbero rimaste senza un termine cui tendere e quindi chi le ha fatte non comparirebbe più sapientissimo. Ma ciò non può dirsi di Dio, dunque la sapienza per la quale fu conosciuto e fatto il mondo lo dovette ordinare e far tendere a suoi fini, il che dice providenza. Onde per negare la providenza duopo è negare la sapienza

a la orcazione stessa. Il mondo esiato realmento e in molte delle cose che lo compongono lo scorgiamo ordinato, vedendo che tendono ai fini loro, mentre in quelle di cui non scorgiamo i fini non conosciamo d'altra parte nemmeno mancanza di ordine; ora armonia e disposizione saggia delle cose create dice providenza, e Dio, come ha creato, così ha armonizzato ed ordinato il mondo; dunque Dio è provido.

Dio ha creato il mondo, Dio lo conserva con un'azione positiva e immanente, Dio concorre a tutte e singole le azioni delle creature, Dio è sapientissimo e intelligentissimo, Dio è onnipotente, è buonissimo, or con asserire di Dio tutti cotesti attributi, siccome abbiamo provato fin qui, può egli nemmen pensarsi che non sia providentissimo, se tutti cotesti attributi non altro esprimono che una cognizione, un volere, un affetto, una cura particolare e determinata di tutte le cose? Forse cotesta cura disdirebbe alla sua infinita maestà? Ma è piuttosto sommamente dicevole ad un reggitore sovrano sorvegliare minutamente tutte le cose su cui stende l'impero. O forse manca di cognizione e di potenza? Ma abbiamo provato altrove come Dio sia un puro, potentissimo, sapientissimo atto sostanziale e come quindi nulla sia che non sia da lui e non sia stato conosciuto da lui nelle sue più intime proprietà fin da eterno; dunque, come ha fatte tutte le cose, così le ha ordinate tutte ai loro fini precisi. Forse la cura o la sollecitudine delle cose, come dicevano alcuni, gli avrebbero recato noja? Ma nulla di questo al certo: perciocchè Dio, atto puro, semplicissimo, e bontà infinita, il tutto opera con cotest'atto e provvede a tutto, e tutto comunicandosi e manifestando per mezzo delle sue creature le sue infinite perfezioni. Onde avviene che, siccome non può supporsi Dio senza concepirlo assoluto, necessario, intelligente, perfettissimo, ragione e causa di tutte le cose, così non può concepirsi Dio senza concepirlo provido: e però o Dio non è, o il concetto suo è necessariamente di infinitamente provido.

A confermare in ultimo questo vero si aggiunge il consenso universale degli uomini, il senso comune, o l'irresistibile propensione di natura, onde gli uomini stessi sono portati a credere all'esistenza di un Dio providentissimo, che regge e governa i destini dell'universo, di cui per ogni parte ci si manifestano i segni e le testimonianze. La providenza infatti ci confessano e ci segnano le pratiche religiose presso tutti i popoli anche barbari e feroci, i sacrifici cioè ai numi per ottenere qualche bene o allontanare qualche male, le supplicazioni, i riti, le orazioni. Questa ci testimoniano i rimorsi della coscienza onde sono punti i malvagi anche per delitti occultissimi; questa la consolazione che provano gli uomini nell'esercizio delle virtù, specialmente se nascoste agli altrui sguardi; questa l'invocazione spontanea del divin nome all'aspetto dell'imminente pericolo; questa ancora la sacrilega malvagità del bestemmiatore, che certamente i divini attributi e il nome in onta della divinità stessa non oltraggerebbe, se nel fondo del suo cuore non fosse persuaso che nulla avviene nel mondo senza l'ordinamento o la permissione di Dio.

67. Alla providenza obbiettano: 1.° Se Dio fosse provido inutili sarebbero le sollecitudini nostre rispetto agli eventi che si succedono, cui non potremmo mai distorre dal loro corso. 2.° Sarebbevi e risplenderebbe nel mondo un'ammirabile giustizia nell'ipotesi; e però i buoni sarebbero premiati, puniti i malvagi; cosa che non vedesi avvenire, anzi per lo più il contrario. 3.° Non sarebbervi nel mondo tante cose inutili o nocive.

Ma si risponde al 1.° La divina providenza rende soverchie bensì ed inutili le nostre sollecitudini smodate e presuntuose, quali sarebbero quelle di fermare il corso o far cangiare direzione agli eventi naturali, non le modeste cure. Chè avendo il Creatore fatte le cose acciocchè per azioni loro peculiari e determinate tendano ai loro fini, non esclude che per le facoltà e uso delle forze loro vi concorrano, anzi lo inchiude; e quindi per parte delle creature ragionevoli vuole concorso razionale, provido, sollecito, riflessivo ai loro fini, secondo gli ordini e i mezzi loro prefissi da sè, e però vuole che abbiano cura e sollecitudine di tutti gli effetti che avvengono, acciocchè procurino e guardarsene se nocivi, o farli

servire a sè quando utili, avendole create intelligenti a quest'oggetto. Soltanto dunque intende rendere nulle e casse le sollecitudini della falsa prudenza degli uomini, allorchè per questa pretendessero deviare il corso delle cose prefisso dalla sua providenza.

Al secondo argomento si risponde. Prima di tutto è falso che i buoni per lo più siano vessati, prosperosi i malvagi, e a quest'oggetto la storia passata e la contemporanea ancora potrebbero somministrare dei fatti convalidanti l'asserto. Del resto avrebbe valore l'opposta difficoltà, qualora non vi fosse altro che la presente vita ad essere premiati del bene o puniti del male. Ma siccome esiste un'altra vita nella quale saranno giustissimamente fatte le parti a tutti, e a questa appunto aspetta Dio per fare il giudizio equo e dare il compimento agli ordini della sua providenza; perciò il vedere qualche volta il buono depresso, esaltato il malvagio non ci dà motivo a negare la providenza, anzi deve confermarci nella fede di lei in quanto che aspetta tutti per rendere nella vita futura il suo a ciascuno, e punire pienamente del male fatto il malvagio, siccome premiare sovrabbondantemente il buono delle sue azioni virtuose.

Al terzo. Per poter negare la providenza dall'esistenza di cose inutili o nocive, siccome le chiamano alcuni, bisognerebbe conoscerle intimamente per dichiararle tali e conchiudere contro la providenza: ma siccome niuno conosce intimamente tutte le cose nè i loro fini, non può in conseguenza dichiararne nessuna inutile o nociva. Anzi molte che si giudicherebbero tali, ben esaminate, si trovano utilissime e create appunto per fini sapientissimi. Non infatti molte bestie che si dicevano velenose e nocive, si è scoperto che sono utilissime, in quanto purgano l'aria dai miasmi che diversamente rimarrebbero ad infettarci? Non forse molte erbe che a noi sono inutili, sono necessarie ad altri esseri? Daltronde, per pronunziare un giudizio retto, le cose debbonsi misurare in rapporto all'armonia universale, non in rapporto particolare fra loro: e se cotesta osservazione si farà si scorgerà chiaro che tutto ciò che è nel mondo fu fatto con un fine sapientissimo, che ad un ordine sapientissimo è sapientissimamente diretto, se altro non fosse alla manifestazione degli infiniti attributi di Dio.

SEZIONE SESTA

COSMOLOGIA

1. Il secondo oggetto peculiare e determinato dell'indagine e cognizione filosofica è ciò, che viene espresso nel secondo e nell'ultimo membro della formola prima scientifica cioè la creazione e gli esistenti, valeadire gli oggetti creati. Or avendo noi già data una notizia sufficiente della creazione in ontologia, qui, supponendo lei medesima onde le creature hanno esistenza e si intendono e servendocene all'uopo, restaci a trattare delle creature. Col nome di creatura si intende tutto ciò che è stato fatto liberamente da Dio per creazione. La creazione implicando ordine e disposizione per parte degli oggetti creati, implica di necessità simultaneità e successione. Il complesso degli esseri creati, degli esistenti simultanei e successivi si chiama *mondo*, *universo*. Perlochè mondo non è solamente il globo terraqueo che abitiamo, ma è mondo tutta quanta la creazione e però abbraccia la università tutta delle creature e tutto ciò che è compreso negli indefiniti limiti dello spazio e del tempo. Delle creature intendiamo indagare in questa sezione, non nelle individue verità e rapporti di ciascheduna, chè laboriosa troppo ed impossibil opera sarebbe, ma di quelle verità che loro tutte riguardano in quanto creature ed a tutte sono comunicabili egualmente, e però delle verità, concetti universali, leggi e rapporti onde tutte insieme sono dominate, regolate e fornite. La somma di queste indagini forma la parte della filosofia che fu chiamata *cosmologia* dai greci vocaboli (cosmos) ordine, e (logos) discorso; lo quanto, un ammirabile ordine posto dal Creatore osservandosi nell'universo, per una specie di appropriazione esso stesso fu chiamato *cosmo*, e cosmologia la scienza che ne tratta. Sì che la cosmologia può dirsi = la scienza dell'universo nelle sue verità generali =. L'universo poi nel suo compiuto concet-

to implicando un principio da cui deriva, l'Ente, un fine a cui è ordinato, il ritorno all'Ente, dei mezzi destinati ed armonicamente concorrenti al conseguimento del prestabilito fine, il complesso degli esistenti, noi col trattare di queste tre cose e di ciò che loro necessariamente si connette avremo esposto ciò che appartiene alla cosmologia.

§. 1. *Della realtà e principio dell'universo, origine, modo e tempo dell'origine del mondo.*

2 Poichè i veri che costituiscono la cosmologia versano tutti o si raggirano intorno all'universo, conveniente anzi necessaria cosa è, fin da principio e avanti di far altro passo porre in sicuro e stabilire incontestabilmente ciò che viene supposto come postulato incontroverso in tutte le indagini di cho ora trattiamo, ciò che provato tutte le indagini relative vengono a poggiare sopra base saldissime, senza di cui crollerebbero, la realtà voglio dire dell'universo e degli oggetti corporei. Certo può parere strano a taluno che da noi precedasi a dimostrare la reale esistenza dell'universo e però dei corpi, classe notabilissima degli oggetti che concorrono a costituirlo, e se ne faccia un articolo peculiare di ricerche; ma la maraviglia cesserà quante volte costui ponga mente ai moltiplici ripetuti sforzi di non pochi filosofanti, i quali hanno preso a combattere con cavilli cotesto domma filosofico tanto certo ed evidente e la persuasione tanto radicata di questa comune ed ovvia verità. Che adunque l'universo con tutti gli esseri creati che li compongono esista realmente è assicerato: 1.° dal fatto della cognizione: 2.° dai le modificazioni che sono in noi prodotte dagli oggetti corporei: 3.° dal fatto della nostra esistenza: 4.° dalla comune persuasione e dal fatto e persuasione degli stessi scettici.

3. Colla voce *universo* si intende il complesso degli esseri simultanei e successivi, e però il complesso degli esseri limitati, condizionali, finiti. Or che l'universo esista è provato dal fatto della nostra cognizione. Di vero che noi abbiamo idee, cognizioni, concetti di esseri finiti, limitati, condizionali, di esistenti, ciuno che ha seme di senno vorrà porre in dubbio. Or la cognizione di necessità ci porta alla realità od esistenza dell'oggetto conosciuto. Infatti la cognizione non è altro che la visione ideale cui dell'oggetto ha l'intelligente, non è altro che la presenza reale dell'intelligibile all'intelligente e lo apprendimento immediato, la percezione che questo ha di quello. Una cognizione che non fosse un apprendimento vero e reale di qualche cosa è inconcepibile. Se adunque l'universo non fosse reale, nemmeno potrebbe pensarsi da noi, nemmeno potremmo avere idea, concetto, cognizione, vuoi di lui, vuoi di tanti oggetti individui che il compongono. Esso è dunque realmente, perchè realmente gli uomini lo pensano, ne hanno cognizione. Sarebbero per avventura le cognizioni di nulla? O può forse aversi la cognizione di ciò che non ha esistenza, del nulla? Perlochè non essendo la cognizione altro che l'oggetto veduto colla mente dal conoscente, l'esistenza della cognizione dell'universo di questo assicura l'esistenza.

4. Nè si obbietti qui che il detto da noi proverebbe troppo, proverebbe cioè la reale esistenza esterna della cosa dall'idea chiara e distinta della medesima, dottrina che fu contrastata universalmente a Cartesio. Poichè niuno ha mai potuto contrastare a Cartesio l'esistenza reale dell'oggetto della cognizione, come è chiaro da sè, so cognizione implica necessariamente oggetto della medesima, o ideale questo sia o generale ed astratto e logico, oppure materiale o concreto, sempre reale però; ma solo si è a ragione contrastato a Cartesio, che la cognizione, la quale assicura l'oggetto, assicuri la realtà esterna concreta dell'oggetto nel modo onde dall'operazione sintetica del pensiero viene ideata e composta. Così un monte d'oro (esempio recato in prova) esiste di fatto logicamente per l'operazione ideale sintetica, esiste realmente negli elementi e basi della operazione sintetica, monte cioè ed oro; non esiste per altro realmente in concreto all'esterno, in quanto un monte d'oro veramente esista. Ma la cognizione, la quale ha suo precipuo fondamento nell'idealità, prescinde per sè dalle condizioni concrete e basa sull'astratto ed

universale. Or noi diciamo che dalla cognizione si prova realmente esistente l'universo in generale in quanto essere condizionato, sebbene di molti de' suoi componenti non abbiamo individua cognizione nè possiamo provarli esistenti. Ove dobbiamo osservare ancora che la cognizione e idea di universo non è già da noi formata ad arbitrio per operazione sintetica, ma è un'idea esistente in noi dai primi atti della nostra vita intellettuale, a principio confusissima e constante di più e diversi elementi coincidenti tutti nel concetto di finito, limitato, creato; divenuta poscia idea e cognizione più definita e contornata, ma sempre universalissima e basata sopra realtà non costituite da noi per operazione sintetica, ma presentatesi spontanee al nostro pensiero.

5. L'universo è provato reale ancora dalle modificazioni che sono in noi pei rapporti necessari ch'esso hanno colle esistenze che compongono l'universo stesso. Coteste modificazioni non sono altro in fondo che la cognizione di che parlavamo or ora, o le rappresentanze, come direbbero altri, che noi abbiamo degli esseri dell'universo. Or coteste rappresentanze ci riferiscono gli esseri dell'universo quali esistenze reali: onde procedono dunque cotali rappresentanze se non dalle reale esistenze del loro oggetto, se nulla si dà senza ragion sufficiente? Forse gli scettici risponderanno con Kant che provengono dalle condizioni naturali e struttura dello spirito nostro? Ma lo spirito nostro, chieggo io, non è semplice e immateriale; anzi non è ella sempre la stessa ed invariabile la struttura sua: le rappresentanze che ha al contrario non sono elleno, e gli oggetti rappresentati non compariscono forse e non sono anch' essi varii, diversi, molteplici, concreti ed assai di loro materiali? D'altronde un essere che opera in forza di sua natural condizione non dovrebbe egli darci gli atti suoi e i loro risultati consentanei alla natura sua e alla natura della sua azione, per non ammettere un effetto senza cagione che ne spieghi e ne giustifichi l'esistenza? Imperocchè una rappresentanza, che non ha altra ragion determinante se non la natura del soggetto onde dimana, non può a meno di non somigliarsi al suo soggetto in tutto ciò che è e che inchiude. Adunque da che mai procede tanta diversità tra il principio e l'effetto; tra lo spirito, nell'ipotesi, operante per condizione necessaria di sua natura e le rappresentazioni degli oggetti, suoi risultati; tra lo spirito semplice e la cognizione dell'oggetto che implica il composto; tra lo spirito uno e la rappresentanza del vario e moltiplice; dello spirito, che ha le idee, coll'essere vario e mutabile secondo la successione e diversità di moltissime circostanze? Diranno forse con Fichte che provengono dalla determinazione della volontà? Ma è chiaro che la volontà non opera senza una previa cognizione, e la cognizione deve essere relativa all'oggetto intorno a cui deve esercitarsi la volontà. D'altronde ad intima esperienza di ciascuno è certo ancora che la volontà può dominare bensì sopra certe cognizioni in quanto al riflettervi sopra, ma, sull'averne ad arbitrio certune particolari e individue corporee, non ha alcun potere indipendentemente dai loro oggetti, che sienai presentati antecedentemente al nostro pensiero per essere appresi. Eppure dovrebbe ciò essere quante volte la cognizione delle esistenze dipendesse dal puro arbitrio della volontà. Diranno forse che procedono dal beneplacito della suprema cagione? Lo dicano pure, ma sarà loro giocoforza asserire ancora cotest' empia ed assurda dottrina, che l'Ente supremo cioè, verità e veracità per essenza, incapace sostanzialmente di ingannarsi ed ingannare, sia malizioso fabbricatore di menzogne, di errore e di falsità. Chi daltronde si indurrà mai più ad inghiottire tanta empietà e stranezza per menar buono altrui un capriccioso ritrovato a puntellar teoria cotanto contraria all'intima persuasione di ciascuno? Stando adunque che delle rappresentazioni o cognizioni, cui noi abbiamo degli essere eresti, non può assegnarsi ragion sufficiente oltre le loro esistenze; e che tutti i ritrovati degli idealisti e scettici per ciò spiegare non reggono a fronte ed esame di sana ragione; stando ancora che anche nostro malgrado noi abbiamo modificazioni le quali ci si manifestano come passioni, che però implicano principio estereo prodecentele in rapporto

con loro, quali modificazioni rappresentanti esseri finiti e materiali; rimane che domma incontrastabile si tenga in filosofia l'esistenza del mondo od universo.

6. Dal fatto della nostra esistenza. In vero qual sarà uomo, anche di poco senno, che oserà negare la propria esistenza, qual sarà idealista, che negherà l'esistenza dei propri pensieri? Degli scettici non occorre parlare, perchè essi si contradicono ad ogni mossa di piè. Il solo professare la propria fede, di essere scettici cioè, è per loro una contradizione. Essi adunque debbon tacere nè con loro v'ha luogo a discorso. Quanto agli altri poi, se non possono non ammettere almeno la propria esistenza e l'esistenza dei propri pensieri; siccome l'esistenza propria e quella dei propri pensieri sono un che di reale indubitatamente; siccome sono daltronde cose finite, limitate, molteplici, contingenti, e il mondo non è altro che il complesso degli esseri simultanei e successivi e contingenti, appare non potersi porre in dubbio l'esistenza e la realità del mondo, posta la incontrastabile realità dell'esistenza propria e dei propri pensieri. Potrà bensì farsi luogo a disputare se l'universo consista nell'esistenza del me e dei propri pensieri soltanto, oppure se in questo e in tutto il rimanente creato; ma non mai però se l'universo esista, considerato quale il complesso degli esseri simultanei e successivi, ammessa l'esistenza del me e dei propri pensieri. D'altra parte questa dimostrazione è da noi addotta non per chi tiene l'esistenza di realità create, esterne al me e alle proprie idee; ma per chi nega ogni realità creata, vera e positiva, oltre il me e le idee.

7. Finalmente la realtà dell'universo si prova dal fatto della comune persuasione, anche degli stessi idealisti e scettici, sulla realità delle cose create e dell'universo. Poichè, qualunque sia l'opinione degli idealisti e degli scettici sulla realità di un mondo e dei corpi, non cessano per questo dal nutrire, medicare, riposare dalle fatiche il proprio corpo, dal guardarsi dai pericoli che loro sovrastano dai corpi estranei, in una parola dal fare ed avere somma cura di sè; il che non dovrebbero se volessero essere conseguenti nelle loro opinioni. Prescindendo poi da costoro e consultando semplicemente non le nude deduzioni logiche, ma quella ferma persuasione la quale nell'uomo risulta dal concorde uso delle sue facoltà, consultando quel senso pratico del vero che sdegna tutte le inopportune difficoltà e prove soverchie ove la evidenza rifulge, e però coglie immediatamente sicuro e ritiene per indubitate le verità più potenti, ovvie e comuni, niuno vi ha tra gli uomini il quale osi, non che mettere in controversia, propor dubbi nemmeno per esercizio di ragione sull'universo e sua esistenza reale, o se sia e debba tenersi quale lo conosciamo, finito cioè, dipendente, limitato, mutabile, imperfetto, mobile, molteplice nei suoi componenti, diversi e variamente fra loro ordinati, connessi e disposti. Sì che per molte e valide ragioni rimane provato che l'universo esiste realmente.

8. Ma a chi ben riflette apparisce ad evidenza che esso è contingente, siccome abbiamo già accennato. Infatti, se noi prendiamo a considerazione la nozione che si dà dell'universo, troveremo ch'esso non può essere altro che contingente. Conciossiacosachè l'universo si dice essere il complesso degli esseri simultanei e successivi; or complesso, simultaneità e successione implicano necessariamente moltiplicità, finità, limitazione, mutabilità, in conseguenza condizionalità, contingenza, dipendenza. Però l'universo nè è, nè altrimenti da noi si può concepire che siccome un complesso di esistenti, un tutto armonico che consta di molti elementi, una moltitudine di realtà condizionate, di forze finite, di sostanze create, il che tutto arguisce somma contingenza e però assoluta dipendenza dal Necessario, siccome Causa prima che tutto produce, Ragion sufficiente per cui tutto sussiste, Uno assoluto da cui ogni cosa armonicamente viene ordinata verso l'unità. Se poi prendiamo ad esame qualunque degli esseri che concorrono a costituire l'universo vi scopriremo non altro che sempre finità, limitazione, mutabilità e condizionalità naturale, e però dipendenza, contingenza. Di tal maniera che la contingenza del mondo evidentemente risulta sia dalla considerazione

delle esistenze componentilo, sia dal complesso dello medesime; in quanto, tanto nelle parti che nel tutto, nulla vi è che importi necessità, sì che e del tutto e delle parti sia possibile il contrario e la non esistenza. Or è chiaro che ciò di cui il contrario è pensabile, è contingente. Il mondo dunque sotto ogni aspetto è contingente.

9. Daltronde egli presenta in sè il compimento e l'esecuzione perfetta di ciò che fe detto colà ove fu scritto che tutto fu fatto « in pondere, numero, et mensura » tanto è la simmetria e l'ordinamento sapiente che manifesta. Non io starò qui a farne una minuta esposizione e prova; mi basterà asserire, specialmente alle persone non cavillatrici ma di buona fede e di senno, che tuttociò, che finora è stato esaminato con attenzione profonda e conosciuto del mondo, presenta armonica ammirabile simmetria, siccome ordinamento di esseri finiti a dei fini sapientissimi nei modi più semplici; che ciò che non conosciuto prima, viene sottoposto giornalmente e disamina non fa altro che comprovare a risultato, ordine, disposizione sapientissima ed armonia: che ciò, che non è stato esaminato ancora nè intimamente conosciuto, non offre argomento alcuno di casualità, di fortuna, da contradire all' armonia universale del resto. Sì che a ragione può conchiudersi che anche la vista dell' universo alla sfuggita ci conduce ad argomentare indubitatamente l' esistenza di una mente sapientissima, ad ogni cosa superiore, che lo ha fatto ed ordinato, lo regola e dirige e lo conduce infallibilmente a' suoi fini. Perciò in quella guisa che la disamina sull' universo e suoi componenti ci risulta una serie connessa, ordinata, armonizzante in maravigliosa disposizione e accordo di esseri simultanei e successivi insieme legati pei rapporti di causa e di fine, così noi abbiamo di lui la nozione come di un complesso, di un tutto ordinato ed armonico, che appunto quasi per antonomasia fu chiamato *Cosmo* siccome abbiamo esposto innanzi.

10. L' Ente è assolutamente, è necessario, non può non essere; l' esistente per propria condizione è relativo, contingente, e può anche non esistere quantunque esista. L' Ente, come necessario, è immutabile, perciò egli è così che nulla può torglisi, nulla gli si può aggiungere, e però, talmente comprende quanto a costituirlo si ricerca, che nulla gli manca ma nè tampoco alcunchè sopravanza per poter costituire uno simile a lui, di guisachè egli è essenzialmente uno. L' esistenza al contrario, siccome condizionale, è mutabile, ammette più e meno e quindi nella sua condizionalità, mutabilità, finità inchiude molteplicità. Il complesso, abbiamo espresso più volte, delle esistenze simultanee e successive, e però molteplici, legate insieme pei rapporti di causalità e fine in un tutto ordinato ed armonico è ciò che comunemente viene inteso e chiamato col nome di universo.

Indi le esistenze individue onde è composto l' universo, quali parti di un tutto ordinato ed armonico si concepiscono da noi come altrettante cause seconde e forze finite, operanti simultaneamente e successivamente in ordine ad un termine fisso e determinato, le quali animano ed avvivano lo stesso tutto. Codeste forze finite, tutto insieme unite, concorrenti colla loro varietà all' armonia, costituiscono ciò che dicesi natura. Perciò *natura* in un senso alquanto largo e popolare veniva definita = il complesso delle forze create armonicamente cooperanti ad un fine =. Intanto l' universo, quale viene considerato ed appreso dalla mente umana, ci si rappresenta appunto come una molteplicità, una varietà armonica, un' unione di cose finite sapientemente indirizzate ad un fine; quindi, oltrechè le cose finite come tali suppongono ed arguiscono necessariamente l' Infinito, siccome principio onde procedono, di necessità ancora la varietà ordinata argomenta un ordinatore, siccome l' armonico accordo e disposizione del molteplice verso l' uno importa l' Uno stesso, qual principio accordante, ove va a mettere capo e trovasi attuata l' armonia, l' accordo, nella semplicissima natura di lui. Or è cosa già esposta che l' Ente creante le esistenze è il principio Infinito, da cui procedono le cose finite; indi poichè, abbiamo detto altrove, l' Ente si converte coll' Uno e l' Uno coll' Ente, così resta chiaro che l' Ente è l' Uno stesso, principio ordinatore delle esistenze in armonico

accordo; in quanto potentissimo creandole, ad un tempo sapientissimo, col crearle le unisce, le ordina, le armonizza. Così siccome la formola universale dominante tutto lo scibile è — l'Ente crea l'esistente —; per egual modo il principio speculativo dominante le verità che formano la Cosmologia può dirsi questo — l'Uno crea il molteplice —, il qual principio non è altro che il primo in un cerchio più ristretto ed applicato.

Questa teoria è inchiusa o viene accennata dello stesso vocabolo *universo*, in quanto implica molte cose ridotte all'unità, che in esse non può essere vera e propria ma soltanto armonica. Daltronde questa non è supponibile senza una unità propria, vera, reale, sussistente, semplicissima, se pure non vogliamo ammettere effetto senza proporzionale cagione, un fatto senza ragione sufficiente; perciò l'unità armonica dell'universo accenna ed esprime l'unità assoluta, onde prende ragione di sua esistenza. Sì che l'unità armonica del mondo può e ragione dirsi il riflesso dell'assoluta; può quindi asserirsi il moltepiice portare in sè e presentare l'immagine dell'uno, l'universo portare impressa l'immagine dell'Ente suo creatore ed ordinatore, in quella guisa che l'opera d'arte rappresenta il pensiero dell'artefice. Codeste immagine però è limitata ed imperfetta, e tanto è lontana o diversifica dal suo esemplare, quanto l'uno armonico diversifica ed è lontano dall'Uno assoluto, la creatura dal Creatore, il finito dall'Infinito. Pure è un fatto che tale immagine si contempla nel mondo come l'impronta del suo autore, onde a ragione, dall'ordine ed armonica unione delle cose create, valido argomento si desume a mostrare l'assoluta unità ed esistenza del Creatore.

11. Le voci *universo* o *cosmo*, che ci dicono molteplicità ridotta ad unità con mirabile accordo, disposizione od ordine, ci dicono necessariamente varietà od anche dissomiglianza tra le molteplici esistenze, che compongono il mondo, in quanto sono dal creatore simmetricamente ordinate: essendochè, se fossero identiche tra loro o simili, non avrebbe più luogo l'ordinamento e l'armonia da costituire. Laonde la moltoplicità, la varietà, la dissomiglianza e ad un tempo l'accordo posto tra le esistenze dell'universo, sono condizioni necessarie per concepir quest'ultimo e perchè rappresenti l'Uno, assoluto suo autore. Così, data la varietà delle esistenze, la loro dissomiglianza e qualche volta la contrarietà, cui la sapientissima mente dell'ordinatore assoluto, dell'Ente, indirizza, accorda, dispone, armonizza, emerge la stupenda ed ammirabile mole del molteplice ridotto ad unità, l'universo, che recando impressa, e scolpita in se mostrando l'immagine dell'Uno assoluto, suo ordinatore, appalesandosi a tutta evidenza opera di un essere sapientissimo e perfettissimo, dichiara l'Ente suo principio creatore, e causa prima assoluta di quanto in lui si trova. Però l'universo annunzia l'Ente qual suo principio, ed il concetto di universo implica il concetto dell'Ente, suo creatore.

12. Tre significati diversi, qui è bene notare, ma relativi, ha la voce principio. Alcuna fiata *principio* si usa a significare il cominciamento del tempo o durata successiva. Altra volta si adopra ad esprimere il principio radicale della durata successiva, cioè la eternità, durata assoluta, nella quale è compresa e va a perdersi la stessa durata successiva: tal'altra si adopra a significare la ragione di tutte le cose, il fondamento della durata tanto assoluta che successiva. Indi in certo modo nascono tre specie di principii: il primo potrebbe dirsi *temporaneo*, nè può avere esistenza o valore sia reale sia ideale senza gli altri due: il secondo si chiamerebbe *estemporaneo modale*, ed è ragion del primo, ma si fonda e trove attuazione nel terzo: il terzo direbbesi *estemporaneo ontologico*, e non dipende da alcun altro; ma autonomo, necessario ed assoluto, è la ragione degli altri due, ed è il principio reale, necessario di tutte le cose e però dell'universo.

13. Cui egli fece e produsse per creazione. Poichè l'universo, abbiamo provato sopra, è contingente; or il contingente, come è evidente, non può essere, nè può concepirsi senza il necessario, di guisa che il concetto di uno inchiude quello dell'altro. Il necessario importanto è quello che ha data esistenza all'universo, e per mezzo della creazione. Con-

ciossiachè l'Ente necessario non opera che in due modi, *ad intra*, come dicevasi, o *ad extra*. Opera internamente ciò che riguarda la sua stessa natura; e questo, perchè appunto riguarda la sua natura, è un atto naturale, necessario, infinito, eterno, immanchevole, immutabile, esso con tutti i suoi termini, è atto immanente, continuo, assoluto, che implica quelle azioni o termini ineffabili cui adora la religione cristiana. Opera ad extra ciò che non riguarda la sua natura, ma cose distinte da lui, quali appunto sono gli oggetti della creazione; e i termini di queste operazioni rispetto all'Ente operante avranno le proprietà del tutto opposte ai termini dell'atto di cui poco innanzi è detto; saranno per ciò finiti, temporanei, manchevoli, mutabili, liberamente prodotti, molteplici, condizionali, contingenti. Che l'Ente infinito operi è tale una proprietà, che torre o negare non gli si potrebbe senza annientarlo o renderne il concetto una contraddizione: poichè l'essere perfettissimo inerte e senza azione, a retto dire, è una contradizione e un assurdo. Che poi l'azione sua sia non soltanto ad intra, come viene necessariamente richiesto dalla nozione di Ente perfettissimo, ma possa operare anche ad extra viene dimostrato; prima, dalla sua perfezione, per cui appunto, come perfettissimo, deve potere tutto ciò che non involge assurdo e quindi fare qualche cosa diversa da lui, perchè ciò non inchiude contradizione: in secondo luogo, dall'idea di libertà, cui, per consentirlo perfettissimo, dobbiamo riconoscere in lui, onde possa fare quanto gli aggrada purchè non contenga ripugnanza e però anche le cose contingenti fuori di lui: in terzo luogo dalle idee di molteplicità e di numero, che noi possediamo di certo, o che, involgendo aumento e decrescimento, intanto sono, in quanto l'aumento o la diminuzione è possibile, ed è possibile appunto, perchè l'Ente necessario può fare e produrre il molteplice contingente, mentre il necessario è invariabilmente uno, nè ammette crescimento o decrescimento.

14. D'altra parte l'Ente necessario non opera al di fuori se non creando, cioè traendo qualche cosa propriamente dal nulla di sè e del soggetto. Poichè operare ad extra è avere un termine esterno della propria azione. Se adunque il termine esterno dell'Ente necessario creante non fosse tratto dal nulla, sarebbe o increato e necessario, o emanato dal seno stesso dell'Ente creante. Ma non può essere increato e necessario; poichè in tal caso saremmo fuori d'ipotesi o in contradizione nei termini, essendochè l'essere increato e necessario avrebbe la stessa natura assoluta di colui, di cui nell'ipotesi dovrebbe essere termine di azione, e però non si soggetterebbe mai all'azione di lui. Non può essere tratto dal seno od emanato dalla stessa sostanza di colui che opera; poichè, se il termine dell'azione nell'ipotesi deve essere esterno, deve essere sostanzialmente, fin nella radice dell'azione, distinto da colui che operando lo fa essere, e d'altra parte niuno ha la sua sostanza o una parte della sua sostanza, una emanazione di sè, distinta sostanzialmente da sè, che ciò involgerebbe contradizione nel concetto ed espressione. Rimane adunque che, chi opera al di fuori di sè, tragga il termine della propria azione dal nulla, e perciò che l'Ente tragga il termine della sua azione ad extra dal nulla, cioè propriamente crei. Il mondo pertanto, che è fatto dall'Ente ad extra, è prodotto per creazione. Indi emerge chiaro come l'universo, non potendosi mai concepire se non come contingente, che necessariamente si riferisce all'assoluto e necessario, indispensabilmente importi il concetto di creazione, siccome esprimente il nesso tra l'assoluto e il relativo e il modo della produzione di questo da quello.

15. Perlochè il mondo che è fatto da Dio per creazione non può ammettere per spiegazione di sè nessuna di quelle assurde ipotesi, che inventate furono appunto per fare sparire ogni traccia della creazione stessa.

Infatti non può ammettere la teoria dell'emanatismo, siccome è stato già alquanto dimostro sopra. E veramente il panteismo e l'emanatismo sono contradittori nel concetto, sono concetti assurdi. Essi accozzano insieme gli attributi i più opposti e a vicenda distruggentisi, quali sono il semplice e il composto, il perfetto e l'imperfetto, l'eterno

e il temporaneo, l'infinito e il finito, l'assoluto e il contingente, il mutabile e l'immutabile, il molteplice e l'uno. Come mai potrebbe sostenersi che il mondo finito, mutabile, temporaneo, molteplice, composto, imperfetto, relativo, contingente, sia emanazione o parte o modo dell'Essere infinito, eterno, perfetto, uno, immutabile, assoluto, necessario, senza confondere insieme cose disparatissime ed opposte? Eppure ciò, a sostenersi, deve dire la scuola degli emanatisti, il che non sarà mai più consentito da chi abbia germe di senno; sì che la tesi dell'emanazione non si può adottare per spiegare l'origine del mondo. Anzi il concetto del mondo direttamente esclude l'emanazione ed importa una dipendenza necessaria e distinzione dall'Ente. Egli cioè, siccome finito importa l'infinito che lo compia, siccome mutabile l'Immutabile che lo sostenga, siccome temporaneo l'Eterno in cui esista, siccome molteplice l'uno che lo ordini, siccome composto il semplice che lo armonizzi, siccome imperfetto il Perfetto che lo perfezioni, siccome relativo l'Assoluto da cui dipenda, siccome contingente il Necessario che lo regga.

16. Non può ammettere l'ipotesi della serie infinita di cause e forze finite. È questa ipotesi un assurdo eguale a quello dell'emanatismo e panteismo. Mi si dice una serie infinita che consta di esseri finiti! Potrà costituirsi cotest' infinito dai finiti? Oppure gli esseri finiti rimanendo finiti diverranno infiniti? Ma, si riprende, gli esseri componenti sono finiti, la serie è infinita. Davvero? Ma cotesta serie è propriamente una serie? Se è serie sarà un' aggregazione ordinata di diverse cose e quindi la successione di una cosa ad un'altra, se è aggregazione e successione è una molteplicità di cose congiunte e comunque disposte tra loro; indi la serie comincerà da qualche punto e in qualche punto terminerà, indi fra gli esseri succedentisi vi sarà il primo e il secondo e i successivi e si concepirà ancora l'ultimo, di necessità in conseguenza si avrà una composizione. Or tutto questo e ciò dove si avverano tutte queste modificazioni questi diversi modi di concepire non può più essere infinito. La serie adunque se è una serie non può più essere infinita e meno che non voglia sostenersi l'inconcepibile e inconciliabile paradosso che la successione, l'aggregazione, la molteplicità, il numero sia l'identico, l'uno, il semplice, l'indivisibile, che la serie finchè è una serie non sia una serie. Perlochè la serie infinita delle forze e cause finite, come assurda ipotesi, non può adottarsi per spiegare l'origine del mondo e quindi devesi di necessità difendere che, essendo appunto il mondo un aggregato di forze, cause e sostanze finite suppone ed argomenta la forza causa e sostanza prima, da cui non altro che per creazione è prodotto o fatto esistere.

17. Nemmeno può ammettere l'ipotesi dell'eternità della materia o degli atomi onde la materia è composta, dal che il fatto della creazione nella sua essenza non possa penetrarsi. Imperciocchè il supposto della materia e degli atomi eterni è un assurdo non meno strano di quelli della serie infinita e dell'emanatismo. Di vero, eternità implica necessità di esistenza, semplicità, e indipendenza; daltronde non potrà da alcuno porsi in dubbio che il mondo sia un'esistenza composta e molteplice. Se adunque il mondo è necessario, la necessità sarà o nelle parti sue o nell'aggregazione loro. Quando fosse nelle parti bisognerebbe ammettere molteplicità di esseri necessari ed infiniti ed assoluti, il che è una contradizione manifestissima. Se poi si dicesse la necessità risultare dall'aggregazione delle parti, sarebbe questo uno scoglio non meno duro ed insuperabil del primo nè una contradizione meno assurda. Poichè l'aggregazione dipende dall'unione delle parti condizionate ed emerge da cotest'unione. Se adunque dipende non è indipendente, non è assoluta: se dipende da cotale unione non è necessario che sia, perchè può farsi e non farsi, farsi in questo modo o in un altro. La necessità pertanto non è nei componenti, non è nel composto, il mondo impertanto non è necessario, non è eterno, nè nella materie nè negli atomi che si volesse supporre costituirlo. Quindi, essendo realmente ed essendo contingente, non ha in sè la ragione di sua esistenza ma le ripete da un altro, sì che non può esistere diversamente che per creazione.

18. Che se l' universo si concepisce nel suo vero principio e ragione di esistenza, l' atto creativo, onde l' Ente traendolo sostanzialmente dal nulla lo fa essere realmente e lo conserva, (nè altro principio di esistenza fuor la creazione si può ragionevolmente pensare ed ammettere) si fa evidente che è impossibile concepirlo eterno o necessario, che devesi indispensabilmente pensarlo condizionale e dipendente; perciò che non può pensarsi se non creato nel tempo, col tempo: indi qual sia l' origine di lui, quale il principio, che non possono essere se non la creazione per l' origine, l' Ente per principio. Adunque l' universo è prodotto dall' Uno, dell' Ente suo principio in via di creazione; sì che principio del Cosmo è l' Ente, o Dio, che crea l' esistente e lo armonizza, e l' origine di quest' ultimo è la creazione, siccome il modo dell' origine è la creazione stessa.

19. Riguardo al tempo dell' origine del mondo, sebbene nei tempi andati siansi messe innanzi diverse cosmogonie, e varie speciose difficoltà e cavilli desunti a sproposito da alcune scienze, specialmente dalla storia naturale, siansi opposti alla Cosmogonia proposta da Mosè nel Genesi; pure le nuove indagini, le scoperte, gli studi degli ultimi tempi e i progressi fatti dalle scienze, specialmente dalla storia naturale in tutte le sue diverse branche, non solo ad abbattere le difficoltà che da quest' ultima si desumevano, ma di più sono venuti con moltissime prove a confermare ad evidenza ed ogni giorno vieppiù vanno confermando con innumerabili argomenti di fatto la Cosmogonia narrata da Mosè, ed a mostrare che questa sola è la veridica, tutte le altre sono false nè verisimiglianza acquistano se non in quanto e sino a dove si accostano alla mossica narrazione: onde consegue, da quest' ultima doversi rilevare il tempo dell' origine del mondo. Che se alcuno volesse ancora muovere difficoltà dalla discordia che apparisce tra il racconto di Mosè e certe conclusioni della geologia, noi risponderemo: 1.° Che lo scopo del racconto di Mosè nel Genesi essendo principalmente l' uomo, la sua origine, la caduta, il castigo e quanto di lui può interessare, alla storia della produzione di lui quasi preambolo premette, per meglio indirizzarlo ed innalzarlo a Dio, un cenno della produzione di tutte le cose, nel quale, perchè appunto non si trattava di ciò a cui mirava direttamente, usò di vocaboli recisi, di espressioni piuttosto secche, di frasi profonde ed oscure, delle quali le voci nè corrispondevano nè potevano corrispondere a significare a capello ciò che si narrava, ma esprimevano ciò che fu prima coi vocaboli di ciò che fu solamente dopo a quello che si raccontava, e però ammettono una interpretazione larga e libera, non stretta e legata al significato che è stato assegnato dopo a quel tale o tal altro vocabolo. 2.° Che una spiegazione larga, consentita ed ammessa evidentemente anche dal testo mosaico, è stata più comunemente adottata dai dotti per eliminare le apparenti divergenze tra la storia di Mosè e le conchiusioni geologiche. 3.° Che, ammessa una spiegazione larga e ragionevole nei primi punti del primo capo del Genesi, tutte le opposizioni e la discordia fra esso e la geologia svanisce. 4.° Che quindi le giornate che nomina il Genesi nell' esposizione dell' ordine della creazione senza alcuna difficoltà possono intendersi per sei epoche indeterminate, precedenti la creazione dell' uomo, (pel quale solo Mosè scriveva la sua storia), destinate ed occupate alla creazione e sviluppo dei diversi esseri, ordini e generazioni degli esseri della natura anteriori all' uomo; nella quale supposizione, convenientissima anche allo spirito della dizione sacra, tutto rimane ben spiegato, ogni difficoltà sparisce. Daltronde il sacro autore e storico con più che sufficiente chiarezza espone qual fu l' origine delle cose, ci fa intendere chiaramente che il tempo cominciò col cominciar delle cose stesse, e che il complimento della creazione fu l' uomo; mentre ed egli intanto e tutti gli altri che hanno scritto dopo di lui il computo e la misura del tempo l' hanno desunta e cominciata dalla creazione dell' uomo, non mai prima.

§. 2. *Del fine dell' universo e sua perfezione.*

20. Sebbene là in Ontologia, ove fu discorso delle cause, siasi da noi qual-

che cosa accennato della causa finale, qui non ostante più ampiamente si ripete quanto ivi fu detto: poichè, se in nessun luogo, specialmente in cosmologia, è a proposito quanto riguarda la causa finale, essendochè in cosmologia è il luogo di trattare del fine dell'universo, di cui la bellezza ed armonia è spiegabile solamente per la direzione ad un termine al quale l'ha ordinato il creatore.

Causa finale dicesi quella propriamente, la quale, perchè intelligente e di volontà fornita, si prefigge un fine nelle sue azioni ed ordina i soggetti delle medesime azioni sue al conseguimento del fine prestabilito. Colla voce *fine* generalmente viene inteso ciò per cui si fa qualchecosa. Il quale fine è *prossimo*, immediato cioè e diretto, pel quale si produce un dato effetto o azione; oppure *rimoto*, lontano cioè mediato e indiretto, al quale sono subordinati e indirizzati diversi altri fini intermedii. Indi altro è fine ultimo, a cui tutte le azioni e mezzi si indirizzano; altro è fine subordinato, onde cioè si fa una cosa per ottenerne un'altra. Ciò che si fa per ottenere un fine si chiama con proprio nome *mezzo*. Fine e mezzi sono relativi necessariamente e legati tra loro. Sebbene poi la voce *fine* più universalmente venga presa nei significato sopra esposto, di scopo a cui si indirizzano le cose considerate quai mezzi; pure ottiene anche altri significati. Alcuna volta infatti viene intesa siccome indicante il termine della durata successiva e temporanea; altra volta viene intesa siccome significante la durata continua ed eternità, le quanto contiene in sè tutte le successive temporanee, loro sopravvive, ed al termine loro presente, quasi in sè lo riceve, e senza limitazione, sempre attuale, contiene ciò che per necessaria condizione loro quelle finiscono ed abbandonano. Così, essendo il fine correlativo a principio, ha come quello tre significati, dei quali, quello indicante il termine della durata successiva si chiamerebbe *fine temporaneo*; quello indicante la durata assoluta e continua, siccome quella ove vanno a terminare e che riceve e comprende, terminandole, le durate temporanee, si chiamerebbe *fine estemporaneo modale*; quello finalmente onde fine viene detto il termine, a cui sono indirizzate le cose e le azioni nell'intenzione dell'agente, si chiama *fine estemporaneo intensionale*; che propriamente corrisponde ed accenna la causa finale.

21. Di vero è chiaro conoscere che fine nell'ultimo significato dichiarato è in rapporto con essere intelligente e dotato di volontà, il quale indirizzi l'azione sua ad un termine prefisso, ed operi però in grazia di una qualchecosa da lui preconosciuta e voluta ultimatamente. Indi a ragione fu detto le ontologia non potere proporsi fine se non chi ha intelligenza, nè potere essere causa finale se non l'essere intelligente, ed in stretto senso essere causa il fine il quale dà ragione dell'azione della causa efficiente. Chè causa finale, siccome è stato detto, è solamente e propriamente quella la quale con intendimento si indirizza all'azione per conseguire uno scopo e raggiungere un termine prefisso. Diguisachè come il fine, essendo termine a cui l'operante mira nell'azione sua, di necessità è in rapporto ed in primo luogo argomenta intendimento in lui per conoscere e pesare le cose e l'attitudine loro a corrispondere alle sue intenzioni, indi una volontà nel medesimo per indirizzare sè a loro o loro al termine inteso, così causa finale inchiude un'intenzione, dei mezzi ed un fine con quest'ordine relative. Cronologicamente cioè prima è l'intenzione, indi si adoprano i mezzi, per ultimo si consegue di fatto il fine inteso; logicamente poi prima si concepisce il fine, indi si cercano i mezzi, in ultimo si fissa l'intenzione e si determina di indirizzare quei mezzi a quel fine. Il principio e la teoria della causa finale spiega ragionevolmente l'esistenza di ogni cosa; se poi causa finale non si ammette ad ogni piè sospinto inciampiamo in enimmi, paradossi e assurdi. Il significato poi di fine in quanto è indirizzo di certe cose ad un termine preconosciuto e voluto, siccome è più universalmente adottato, è anche il più proprio.

22. L'Ente è il principio e la causa prima, necessaria del mondo, l'agente supremo, come abbiamo provato sopra; la creazione è il modo della produzione e dell'origine del mondo; siccome effetto della suprema cagione è il mondo stes-

so, che però dipende da Dio, son principio, in tutto e in tutti gli istanti della sua esistenza. Or siccome principio e fine sono relativi, di conseguenza legittima, essendo l'Ente il principio del mondo ne è anche il fine, se, prescindendo da un fine a cui sia indirizzata, la creazione sarebbe un fatto inesplicabile. Indi tutto il creato colle creature individue non è altro che il mezzo a conseguire tal fine. Di vero l'Ente, considerato da noi in rapporto coll'esistente, si concepisce necessariamente qual causa prima, assoluta, ma necessariamente intelligente e sapientissima, dell'esistente medesimo, la quale però intende infinitamente e sè e i prodotti della sua potenza infinita. Che se l'Ente gli intende ed è sapientissimo, non può non ordinarli fra loro ed indirizzarli ad un termine inteso; diguisachè se, siccome onnipotente, creando l'esistente è il principio dell'universo; siccome sapientissimo, creandolo ed indirizzandolo ad un termine preconosciuto, è la causa finale del medesimo. Le quali due verità si esprimono pei principi: — l'Uno crea il moltepiice —; — l'Uno pensa, ordina e indirizza il moltepiice —. Il primo è principio ontologico, il secondo teleologico. Così l'Ente nel creare, siccome causa assoluta e intelligenza infinita, pensa il suo creato; nel pensarlo lo conosce intimamente e pienamente lo intende in tutte le sue parti, elementi, qualità, modi, proprietà e concetti che somministra; nell'intenderlo lo indirizza al suo stesso pensiero, siccome principio da cui il creato desume la ragione di sè, siccome solo oggetto eterno a cui può indirizzarsi nel suo cominciamento ciò che comincia ad esistere, siccome a fine inteso; nell'indirizzarvelo non può mancare che tal termine raggiunga, se pure privo di intelligenza od impotente non vuolsi dire l'Ente. Il fine a cui è indirizzata la creazione, non essendo altro che il pensiero dell'Ente cioè l'Ente stesso, non può quindi trovarsi fuori dell'Ente. L'Ente infatti è assoluto, necessario, eterno, perfettissimo, e qual sapientissimo conosce sè come tale e fornito di tutte le perfezioni infinite: il creato al contrario è contingente, relativo, temporaneo, imperfetto; però, sia perchè, avanti fosse creato non esistendo, non aveva alcun merito di elezione e predilezione, sia perchè, naturalmente imperfetto, neppure aveva merito da attirarsi gli sguardi dell'Ente; rimane che quest'ultimo non mirasse altro che a sè, non si riferisse altro che a sè, non riguardasse e non pensasse altro che sè, nè operasse nella creazione fuorchè per sè, solo, unico oggetto reale e di tale eccellenza, da meritare tutti i riguardi e attirarsi piena considerazione così da essere necessariamente posto termine e fine della creazione. L'Ente perciò che è Causa assoluta e Principio dell'universo, avendolo, intelligenza perfettissima, indirizzato a sè col pensarlo come in ordine ad un termine cui raggiungere, ne è anche il fine. Così principio e fine dell'universo si combaciano e s'identificano giustamente nello stesso Ente, e l'assioma ontologico, come fu detto; — l'Ente crea l'esistente —; che applicato in cosmologia divenne; — l'Uno crea il moltepiice —; diviene l'assioma teleologico, — il moltepiice è indirizzato e ritorna all'Uno —.

23. Il fine, se bene si intende, implica una cognizione ed un rapporto e ordinamento di una cosa ad un'altra, stabilito da chi prefiggesi il fine; e quindi, siccome un ordine, implica una perfezione. Or, sia che si consideri nell'ordinamento, sia che si consideri nell'idea di perfezione ch'egli inchiude, ci dice sempre una moltepiicità ed una varietà di esseri, i quali individualmente considerati possono avere senza dubbio degl'indirizzi particolari, per cui gli uni agli altri connessi, ordinati, relativi, tutti insieme poi concorrano all'adempimento e conseguimento del fine ultimo, assoluto, universale. Sì che come pel principio di creazione protologico il moltepiice esce dall'Uno, pel principio teleologico ritorna all'Uno. Giustamente perciò il fine fu diviso in primario, ultimo, mediato, il quale è quello, che si intende per sè e in relazione a tutta intiera l'opera, che non si intenda per alcun altro e per cui tutti gli altri fini si intendono; e in secondario, intermedio, immediato, che si intende in rapporto all'ultimo o ad una qualche parte dell'opera intiera.

24. Adunque il creatore tutto fece per sè, tutto creò per sè, Fine, siccome era

il Principio della creazione; egli creò tutto per la sua glorificazione. Di vero niun' altra cosa essendovi fuor di lui avanti che creasse il mondo, niun' altra cosa poteva egli prendere per termine cui indirizzare il prodotto dell' azion sua fuorchè sè stesso. Daltronde, creando il mondo, manifesta la sua grandezza e potenza, i suoi attributi, la sua gloria *ad extra*. E veramente il molteplice è la manifestazione dell' Uno. Ed in quella maniera che l' artefice lode e gloria acquista nel manifestare all' esterno la potenza del suo ingegno, la sua eccellenza coll' opera d' arte, così è gloria al creatore, immensamente superiore a questa, estrinsecare nella creazione il proprio eterno pensiero, adombrare nelle opere create la sua immagine, ed in esse manifestare i suoi infiniti attributi. Indi egli, siccome Amore essenziale e Bontà infinita di sè diffusiva, si diffonde sopra la creazione intiera, e la comprende tutta in sè ed in lei si riflette e quasi la informa di sè, così che tutto il creato alla bontà sua partecipa, e negli ininseguibili suoi giri richiamandolo a sè, a sè in ultimo lo riconduce. Indi egli, siccome sostanziale sapienza, nella creazione intorno all' universo si adopra e con somma armonia, ordine, bellezza producendolo, maravigliose tracce della stessa sapienza sua vi lascia. E però il mondo, la sostanzialità, realità, e potenza infinita dell' Ente colla propria realità finita ed esistenza manifesta: la bontà di lui dicono tutte le creature, che buone sono in quanto e fin dove all' infinita realità e bontà partecipano, e la dicono nella generosa protezione e provvidenza onde alle esigenze naturali di ciascuna soccorre. L' amore di lui manifestano tutte le creature, specialmente le intelligenti e libere, che, sebbene finitamente, partecipano in diversi gradi all' immensa eterna infinita perfezione di lui e possono anche ad arbitrio avvicinare di più e ritrarre con maggiore perfezione l' immagine sua. Manifestano in fine la sapienza infinita dell' Ente con tutti gli altri attributi che a lei vanno connessi coll' armonia, bellezza, ordine, leggiadria e leggi, onde risplendono le creature stesse essere accordate, regolate, insignite. Di tal guisa che, come cantava Davidde sulla sua arpa, la università delle esistenze dal più alto grado al più umile intuona e compie di continuo, anzi essa non è altro che un perenne cantico di lode, di esaltazione, di gloria all' Ente, all' Uno, Principio onde procede, Fine ultimo perfetto per cui fu creata, a cui è ordinata, a cui ritorna.

25. Ella è però cosa da notare che, sebbene l' Ente, principio della creazione e suo fine, tutta l' abbia indirizzata alla propria glorificazione e questa non manchi al termine a cui tende, cotesta gloria però non è interna ma soltanto esterna all' Ente medesimo. L' Ente è necessario, eterno, assoluto; egli perciò è perfettissimo in atto: indi a lui nulla manca, egli nulla più può acquistare nè in perfezioni, nè in conoscenza; perciò egli è sufficientissimo a sè stesso, egli è beatissimo in sè, ragione, principio e termine a sè stesso di gloria immensa. Così la creazione nulla può aggiungergli di bene, di felicità, di gloria necessaria, di gloria quanto all' interno della sua natura. Può per altro dalla creazione risultargli una gloria puramente accidentale ed esterna colla manifestazione sua alle creature, le quali, specialmente poi le intelligenti e libere, fatte che sieno, portano impressa in sè, nelle altre scorgono e leggono, ed in tutte lodano, esaltano e magnificano la eccellenza, la perfezione, la grandezza e gli attributi di lui, siccome abbiamo dichiarato sopra.

26. L' Ente, Essere perfettissimo, creava il mondo con potenza infinita e con infinita sapienza lo ordinava: siccome creatore sapientissimo, potentissimo, lo indirizzava ad un fine, che era egli stesso, sì che il mondo non era altro che un mezzo a conseguire cotesto fine. Intanto, perchè il creatore è sapientissimo e potentissimo, il creato non può mancare dal concorrere al fine ultimo che il creatore stesso avevagli posto e si era prefisso, sì che il fine propostosi dal creatore, la manifestazione dei propri attributi e l' esterna accidentale propria glorificazione, si ottiene sempre e infallibilmente da lui per la creazione. Laonde il mondo corrisponde pienamente al fine che Dio si propose nel crearlo.

Or la perfezione di un oggetto si misura sia dall' eccellenza di chi lo produsse,

sia anche meglio dalla corrispondenza che l'oggetto, come mezzo, ha col fine che si propose chi lo fece. Perciò l'universo essendo stato fatto dall' Ente infinito, perfettissimo, sapientissimo, il quale nel farlo si profisse un fine altissimo, sapientissimo, dovè essere perfetto, perchè non poteva non raggiungere quel fine che l'Ente si prefigeva e gli segnava. Ma poichè diverse specie di perfezione si danno, però rimane che si dichiari se perfetto fu il mondo in ogni specie di perfezione o se in alcuna e in quale.

27. La perfezione infatti altra è assoluta, altra relativa o condizionata. È assoluta quella che non ha limiti, nè riguarda dei fini particolari; ed in questo senso è propria solamente dell'Ente. Ed è assoluta ancora quando un oggetto indeterminato, senza condizione indirizzato ad un fine, tal fine consegue immancabilmente. È condizionata poi o relativa allorchè tal fine è limitato all'oggetto determinato, al modo, alla qualità, alla condizione. Così, considerata la creazione generalmente, in quanto oggetto pel quale Dio voleva manifestare la sua gloria, siccome l'Ente sapientissimo non poteva non prefiggersi un fine nella sua libertà di creare, e la creazione non poteva non corrispondervi, vale a dire non manifestare quella gloria ch'Esso intendeva manifestare per lei, però in questo senso ella dicesi assolutamente perfetta, perchè assolutamente risponde al fine del creatore: se si considera poi nei modi, gradi, misura e specie di oggetti onde Dio voleva precisamente manifestare i suoi attributi è relativamente perfetta, quanto e in proporzione onde raggiunge, quando raggiunga precisamente la perfezione e il fine prescrittole. Ove per altro rimane ancora a vedere se l'Ente prescrisse alla creatura il termine da toccare necessariamente, oppure se, mentre stabiliva un termine cui toccare assolutamente, altri termini poneva cui toccare ma insieme aggiungeva proprietà per la quale potesse volgervisi o no la creatura. Nel primo caso la perfezione sarebbe necessaria, nel secondo libera. Poichè in vero nella creazione dobbiamo distinguere due classi di creature, le necessarie e le libere. Alle prime nella loro creazione è prefissa per legge inviolabile la linea che debbono tenere e percorrere nel tempo della loro esistenza, e il termine cui debbono assolutamente raggiungere. Alle seconde in certo modo sono segnate due linee e due termini da percorrere e da conseguire: uno generale ed assoluto, l'altro peculiare e condizionato, subordinato però sempre al primo. Così nel creatore due voleri e due fini debbonsi supporre riguardo alla creazione; uno necessario, generale ed assoluto, ed è di essere egli in ogni modo glorificato dalle sue creature e che queste, di qualunque condizione sieno, servano sempre alla manifestazione delle sue perfezioni ed attributi. L'altro peculiare e condizionato, che riguarda la creatura libera, la quale cioè serva anch'essa alla manifestazione di alcuno de' suoi attributi, ma in rapporto alla sua proprietà di libertà; e però, o in quanto premiata pel buon uso fatto della libertà medesima, o in quanto punita per l'abuso di essa. Di che si vede che l'Ente aveva un fine sapientissimo ed altissimo generale nella creazione, o che ne aveva dei peculiari: che la creazione intiera concorre al primo e l'adempie perfettamente, nè può fare diversamente: che le peculiari creature, inchiuse le stesse creature libere, adempiono anch'esse al fine peculiare prefisso loro, perchè manifestano sempre anch'esse o nell'abuso o nell'uso della libertà qualche attributo divino e però glorificano Dio: sì che Dio ottenendo sempre e pienamente i suoi fini, e a questi corrispondendo sempre a pieno le creature, si può dire la creazione a giusto titolo perfetta.

28. Laonde, dati codesti schiarimenti, si può ora categoricamente rispondere al quesito fatto sopra e determinare di quale specie perfezione possa dirsi perfetto il mondo. Sul qual punto tre sono le opinioni filosofiche: una di coloro che dicono il mondo imperfetto; l'altra di coloro che con Leibnizio lo sostengono ottimo tra tutti i possibili; alle quali sta in mezzo la terza sana teoria, cioè, essere il mondo attuale perfetto considerato in rapporto al fine, non esserlo per altro titolo. Di vero Leibnizio coi suoi difendeva il mondo attuale dovere essere l'ottimo poichè, essendo al cospetto del creatore fin da eterno tutti i mondi possibili e fra

tanti dovendo egli avere una ragione sufficiente per scegliere piuttosto questo che un altro, ragione che per lui sapientissimo e perfettissimo non poteva essere so non la perfezione dell'oggetto da eleggere, egli in conseguenza scelse il più perfetto tra tutti i possibili, si che il mondo attuale è l'ottimo. Ma è chiaro che questa teoria rompe in diversi assurdi. Infatti, è ottimo il mondo attuale? Sia pure. Ma, chieggo io, è o non è limitato e finito? Lo stesso Leibnizio lo professa tale e lo dice prodotto dal creatore. D'altra parte se è i ottimo avrà tutte le perfezioni di che è capace, se ha tutte le perfezioni di cui è capace non può più riceverne; se ricevorne non può di più, la infinita divina potenza è annientata; chè non può più aggiungere perfezione veruna al mondo creato da lei: è annientata ancora, perchè non può più recare all'esistenza verun altro mondo, essendochè l'attuale solamente siccome ottimo poteva indurre l'Ente sapientissimo a farlo, e però qualunque altro mondo, come incapace per la sua imperfezione di attirarsi l'attenzione divina, ripugna ed è impossibile. Or chi mai ammetterà annientata la potenza divina per la creazione di un mondo ottimo? Così è annientata la libertà del Creatore. Poichè, se esso per la legge della maggior perfezione e pel principio della ragion sufficiente dovè scegliere l'attuale fra tutti i mondi possibili siccome il migliore e più perfetto, consegue, che il mondo attuale fu scelto necessariamente, che l'Ente non potè non sceglierlo, che noi poteva rifiutare, che non poteva preferir l'uno all'altro, ma dovè scegliere questo determinatamente. Or dove rimane più con tal dottrina la divina libertà? Essa rimane radicalmente annientata. Di più, se il mondo attuale è l'ottimo, non può più ricevere perfezione alcuna, se così è, egli non ammette aumento o cangiamento nelle sue proprietà, e se tale egli è, egli è immutabile, se immutabile è anche assoluto. Egualmente, se fu scelto necessariamente o necessariamente creato, egli necessariamente esiste, se necessariamente esiste egli è l'assoluto; attributo che non può dirsi se non dell'Ente. Veggano gli ottimisti a quali conseguenze meni il loro sistema. Laonde il sistema o la teoria leibniziana non può accettarsi da persona di senno; si che rimane e conchiuderai che il mondo non è l'ottimo tra i possibili.

29. E di fatto, considerandolo nudamente in sè senza riferirlo ad un fine, non si veggono forse nel mondo certe cose e modi che appetto ad altre cose possono essere giudicate imperfezioni? Per esempio, il mondo non sarebbe forse stato meglio, assolutamente parlando, senza certi mostri, senza mali morali, senza certe imperfezioni che toccano ad alcune creature e non recano emolumento veruno visibile ad alcun'altra; non sarebbe stato meglio che certe creature possedessero certe perfezioni di più? Si, rispondo, se il mondo si considera nudamente, assolutamente in sè; ma può egli, dimando, considerarsi così per decidere della sue perfezione? Ecco ciò su di che possono elevarsi delle validissime difficoltà. Un oggetto che nell'essere necessariamente dipende da un altro che lo fa perchè poteva farlo o non farlo, e quindi lo fa perchè gli è sembrato farlo e farlo così piuttostochè diversamente, perchè intelligente e sapientissimo aveva dei fini da conseguire per lui non per mezzo d'altri, per determinarne la perfezione, sia in quanto e tutto lui, sia in quanto a ciò che gli appartiene, deve onninamente misurarsi dai fini che aveva chi lo fece; essendochè la perfezione sua necessariamente è legata a cotesti fini, non avendo egli per sè stesso alcun titolo di esistenza, di realità, di bontà, di perfezione. Così il mondo, per decidersi della sua perfezione, deve misurarsi dai fini del Creatore. Di vero in sè egli non è nè perfetto, nè imperfetto nelle sue proprietà; nulla ha di buono in sè se non la realità, che anche ha ricevuta. Perciò non può dirsi che sarebbe stato più perfetto se non avesse avuto certi mostri, se certe creature non avessero avute certe imperfezioni, e certe perfezioni di più avessero avute certe altre creature. Egli è perfetto in sè e nei suoi componenti in quanto o fin dove risponde ai fini del Creatore. E poichè ciò che noi chiamiamo imperfetto può conferir meglio nei fini del Creatore, o ciò che noi chiameremmo più perfetto meno ai fini del Crea-

tore può essere consentaneo, quindi si vede quanto erroneamente noi pretendiamo stabilire le norme della perfezione di ciò che non conosciamo. Come perciò può considerarsi in sè e assolutamente ciò che necessariamente dipende da altri? È questo un vero sragionare. La perfezione o imperfezione di certe creature e di certi oggetti chi la decide? Noi? Ma noi possiamo pretendere di farlo? Non deve la perfezione delle creature decidersi dal fine del Creatore? Noi che non le abbiamo fatte non possiamo determinarne il fine; qualche volte nemmen conoscerlo; e come dunque pretenderemo dire questa cosa perfetta, quest'altra imperfetta, più o meno? Ciò che per noi è perfetto non sarà meno perfetto per un altro e viceversa? Dunque non possiamo dire che il mondo veramente sia imperfetto da che non ha certo proprietà; ma solamente possiamo dire che, essendo finito necessariamente, la sua limitazione e quella dei suoi componenti è in questo modo piuttostochè in un altro, lasciando a decidere e decidendo della perfezione solamente sotto l'aspetto e in quanto si riporta al fine del Creatore.

30. Il quale, appunto perchè sapientissimo, che non poteva non prefiggersi un fine nella creazione, o potentissimo così che non poteva mancargliene il conseguimento in ogni modo, il fine prefissosi nella creazione stessa realmente ed assolutamente sempre conseguisce di fatto; siccome la creazione con tutte le sue parti, elementi e componenti concorre immancabilmente all'adempimento dei fini, che Dio stabilì e prefisse. Sì che misurandosi dal fine la perfezione di una cosa, specialmente quando dipende da un altro, e rispondendo il mondo ai fini dell'Ente creatore, per ragione del fine a giusto titolo può esso dirsi perfetto nel genere suo, riguardo alla gloria cioè che il Creatore nel farlo intese di ottenerne e consegnisce realmente; ma non è ottimo fra tutti i possibili, sendochè, dire un mondo ottimo, è propriamente pronunziare una contraddizione.

§. 3. *Rapporti tra il principio e il fine dell'universo, cioè dei cicli creativi.*

31. L'Ente siccome onnipotente creò il mondo, siccome sapientissimo lo indirizzò a sè stesso ultimo perfettissimo fine di ogni cosa. Così il mondo esce dall'Ente, suo principio, ed è ordinato ritornare all'Ente, suo fine; esce dall'Ente per creazione, ritorna all'Ente per una specie di ricreazione; in quanto, nel primo caso essendo fatto esistere ed essendo incamminato al movimento per acquistare la perfezione che può conseguire, nel secondo caso, percorsa ivi la strada assegnatagli, si trova e vedesi aver conseguito la perfezione cui poteva aspirare ed era diretto: in quanto, opera di un Essere sapientissimo, ricevuta l'esistenza per la creazione, riceve compimento e perfezione per l'indirizzo ad un fine. Poichè poco sarebbe, anzi disdicevole all'Ente sapientissimo fare solamente un'opera ma poi non compierla, mentre intanto il compimento si ottiene per l'ordinamento o conseguimento di ciò a cui la cosa è ordinata; sì che l'ordinamento e conseguimento del fine a ragione si dice compimento e perfezionamento dell'esistenza, anzi quasi nuova creazione, che quella prima compie onde l'esistenza si ricevo. Così il mondo, in quanto contingente e procedente da una causa sapientissima e potentissima, non si può non considerare in rapporto ad essa e a quegli attributi di lei per cui esiste. Or, considerato il mondo rispetto agli infiniti attributi dell'Ente per cui esiste, necessariamente si intende in quanto, creato, procede dall'Ente stesso, ma, per la sua natura di creato e finito essendo molteplice, si intende quindi come accordato nei suoi componenti fin dalla creazione, ordinato ed indirizzato ad un termine. Però è che fornito di quanto è necessario a camminare verso il fine per la strada che vi conduce infallantemente, per quella cammina e tutta la percorre appunto finchè vi giunga immancabilmente. Di vero il compimento e la perfezione di un'opera qualunque deve misurarsi dal fine propostosi dall'artefice, e dalla precisione e modo più o men felice onde l'opera qual mezzo risponde al fine. Ora l'Ente nel creare il mondo non potè non prefiggersi un fine altissimo, nè può mancare l'opera sua dal rispondervi colla massima puntualità se non vogliamo supporre l'Ente creatore o impotente o improvvido, siccome

abbiamo detto sopra. Rimane dunque che l'universo, nell'asseguire e concorrere all'altissimo fine fissatogli dal creatore, divenga compiuto e perfetto, e si compia così in lui pel conseguimento del fine, quasi con una seconda creazione, quella prima per cui ricevè l'esistenza. E poichè il mondo è creato, nè mai lo si può pensare se non come creato o però sempre in rapporto al suo creatore e a quegli attributi di lui per cui esiste, non si pensa quindi mai se non in rapporto al principio e al suo fine, non si pensa mai cioè se non in quanto è il molteplice che procede dall'Uno o che immancabilmente ritorna all'Uno: molteplice indirizzato e però perfettibile, che giungo all'Uno, e però consegue la perfezione cui può aspirare; che è creato nel primo caso, che, conseguendo il fine cui era ordinato e la perfezione assegnatagli, è siccome ricreato nel secondo caso in compimento della prima creazione, mentre l'opera dell'Ente sapientissimo non può esistere senza il fine cui sia indirizzata, e l'opera dell'Ente onnipotente non può non conseguire quel fine: diguisachè se, ricevendo esistenza senza un fine, arguirebbe casualità, ignoranza, imprevidenza ed imperfezione somma, o però esistenza per metà, esistenza non compiuta, ricevendo esistenza coll'indirizzo ad un fine arguisce sapienza infinita con somma potenza in chi la conferisce, ed insieme esistenza reale, totale o compiuta con tutti gli amminicoli opportuni e necessarii. Laonde detta esistenza ricevendosi con ordinamento ad un fine, questo conseguendo, conseguesi l'esistenza compiuta, e per mezzo di esso si compie e si perfeziona l'esistenza ricevuta per la creazione in modo che, il conseguimento del fine compiendo la creazione, l'indirizzo a lui e il conseguimento dello stesso è siccome una seconda creazione, onde, per la perfezione acquistata, rimane compiuta la creazione prima per cui fu ricevuta l'esistenza.

32. Così l'Ente che creava il mondo e lo indirizzava a sè ultimo fine, può considerarsi siccome il centro di due grandi giri o circoli, nei quali si muove e si aggira l'esistenza universale. Nel primo la universalità delle cose dall'Ente, Uno e centro suo, procede per creazione, si dispiega colla molteplicità propria o naturata e si protende fino alla circonferenza, di cui costituiscono i punti le creature e i raggi la dipendenza di esso dall'Ente. Nel secondo la università delle cose molteplici e finite, per natura loro condizione varie o diverse od anche opposte tra loro, dispiegate o quasi proiettate alla circonferenza per l'esistenza loro individua, mediante l'esecuzione delle leggi ricevute e dell'indirizzo loro impresso, e però mediante la conseguita armonia compiuta cui erano ordinate, quindi mediante il fine ultimo della glorificazione dell'Ente col loro ordine ed armonia perfetta, ricalcando i raggi della dipendenza dall'Ente, ordinato a lui, coevergono e ritornano all'Ente stesso, punto centrale cui si mirava nella loro creazione. Quindi l'Ente è centro delle cose nel primo giro como principio delle medesime, nel secondo giro è centro, siccome fine loro. Perciò riguardo all'universo necessariamente sono collegati questi due il principio cioè ed il fine, perchè si identificano di fatto nel medesimo Essere, e l'uno è in rapporto necessario coll'altro, sì che pensare all'uno non si può senza pensare all'altro, nè il mondo può avere uno senza conseguire anche l'altro, di guisa che non può esistere se non è ordinato ad un fine e non lo consegue, e così se non è perfetto nel genere suo. I quali rapporti del principio o del fine del mondo possono appunto essere chiamati coi vocaboli di *cicli creativi* in quanto, per mezzo di due ordini distinti ma legati insieme e relativi, l'universo esce dall'uno o ritorna all'uno, o però in certo modo è effettuato e compiuto per due creazioni, vale a dire effettuato con una onde riceve l'esistenza, compiuto colla seconda onde nella stessa esistenza acquista quella perfezione cui è ordinato e può conseguire. *In certo modo*, cioè non già nel senso che l'Ente con due atti crei e compia il mondo, essendo semplicissimo, identico e sempre uniforme a sè stesso l'atto dell'Ente creatore; ma nel senso che, considerato il termine dell'atto, cioè l'universo, questo verso l'atto o l'autore dell'atto ha due rispetti, uno in quanto è prodotto, l'altro in quanto è indirizzato e regolato così nell'indirizzo che al termine giunga cui è

indirizzato. Col primo, che è quello del principio, mediante la creazione esse molteplice, esce dall'uno, acquista l'esistenza, e s'avvia alla perfezione: col secondo, che è quello del fine cui consegue, esso moltеplice dopo il giro de' suoi diversi ordini ritorna all'uno, nel quale riposa conseguendo quella perfezione cui era avviato per la creazione, e così compie la propria esistenza. In tal modo sempre si avvera ciò che è stato più volte ripetuto, che, l'universo ricevendo l'esistenza con una prima creazione e moltеplice uscendo dall'uno per attuarsi nel finito, nell'imperfetto, in quanto è tale per sua natural condizione; coll'assеguimento del fine compiendo la sua esistenza, ritornando ad unità, e per nu indirizzo ed ordinamento ricevuto dal creatore acquistando ciò che non aveva, vale a dire la perfezione cui poteva ottare, in certa guisa è nuovamente creato o ricreato per ragione della perfezione stessa acquistata, in cui riposa.

33. Per mezzo della creazione ed indirizzo al termine l'universo acquistando l'esistenza, acquista in certo modo un ordine di movimento naturato alla conservazione dell'esistenza ed all'asseguimento del fine, la qual cosa può riguardarsi siccome una vita che direbbesi *cosmica*, e che sempre deve considerarsi in due relazioni distinte, cioè verso il principio onde esce e verso il fine a cui tende: la relazione verso il principio, per cui acquista esistenza, costituisce il *primo ciclo creativo;* la relazione verso il fine, per cui l'esistenza compie, costituisce il *secondo ciclo creativo*. I quali due cicli, fondandosi sul principio o sul fine siccome la nascita e la morte di ogni cosa, formano una specie di duplice modo di esistenza. Il primo, che riguarda il cominciamento e possesso dell'esistenza e quindi in quanto l'universo esce dall'uno ed è indirizzato al fine per lo svolgimento di sè, è ciclo di perfettibilità, perchè, moltеplice per natura ed imperfetto, è ordinato all'uno pel conseguimento del fine e alla perfezione; e però collo svolgersi e incamminarsi al fine porta seco l'attitudine e il bisogno di scemare per un progresso continuo i suoi difetti, e così perfezionarsi fino all'acquisto di quella stabilità di perfezione oltre la quale per lui altra non v'è. Il secondo, che riguarda il termine dell'esistenza svolgentesi, varia, precaria, in certo modo parziale, e quindi l'acquisto e il possesso pieno della medesima invariabile, compiuta, in quanto cioè lo stesso universo ritorna all'uno, e, indirizzato al fine, col percorrere tutte le linee assegnategli lo ha raggiunto, è ciclo di perfezione; in questo, moltеplice ed imperfetto esteriormente, collo svolgersi ed operare a tenore della propria natura e proprietà verso quel punto a cui era stato indirizzato dal creatore, consegue nell'armonia universa tutto ciò cui può aspirare, perchè consegue ciò a cui era ordinato, per cui unicamente fu fatto, la glorificazione cioè del creatore unicamente intesa nella creazione sua; e così, svolgendosi di giorno in giorno, camminando verso quel fine che ergli stabilito e di continuo accostandosi vieppiù al termine assegnatogli, scema di dì in dì i suoi difetti, per un progresso continuo, gradualmente si compie tanto in sè quanto nei suoi componenti giusta la natura loro e il peculiare indirizzo; ed a grado a grado, avvicinandosi al fine, acquista quella perfezione cui può aspirare ed è ordinato, appunto in quel momento in cui, adempiuto a tutti gli ordini del creatore, il fine da lui prestabilitogli avrà conseguito; cosichè per l'armonia compiuta e stabile ritornato all'uno, pel conseguimento del fine in lui riposerà, perfetto di quella perfezione che è relativa alla sua natura. Così il primo ciclo importa azione, movimento, progresso; il secondo possedimento, quiete, stabilità. Nell'antecedente paragrafo abbiamo esposto in qual senso e di quale specie di perfezione possa dirsi ottimo e perfetto il mondo; e però abbiamo più volte ripetuto in questo che, col giungere al fine, il cosmo acquista quella perfezione cui può aspirare. Di vero solamente l'Ente o Dio possiede ed è assolutamente perfetto; l'esistente è perfetto solo in quanto partecipa alla perfezione comunicatagli dall'Ente; perciò in quanto è più uniforme a lui, in quanto meglio rappresenta l'Ente, su lui si modella, più gli si ravvicina e ritorna a lui; quindi in quanto meglio all'ultimo supremo fine si uniforma, l'ultimo supremo fine e i fini po-

culiari adempie ed osserva. Soltanto nell'uniformità e partecipazione all'assoluta perfezione dell'Ente gli esistenti sono perfetti e riposano in lui, perfezione però che sempre è relativa e limitata, essendo l'ottimismo assoluto del mondo un assurdo, come abbiamo veduto nel precedente paragrafo.

34. Nel primo ciclo, nel quale da noi si percepisce il mondo siccome ricevente l'esistenza per creazione, il solo Ente, come è chiaro, opera: nel secondo poi, perchè necessariamente vi si intendono le opere tutte della creazione concorrenti al conseguimento del fine loro assegnato, di necessità si pensano le medesime cooperanti all'Ente in esecuzione degli ordini e leggi ricevute nella creazione. Sì che creato l'universo, ordinato ad un fine cui non può non asseguire, cioè l'universa perfetta e quieta armonia, e la glorificazione del creatore, e regolato da una legge che ve lo guida infallibilmente, troviamo nell'indirizzo che per questa gli vien dato il nesso tra il primo e il secondo ciclo, onde il molteplice uscito dall'Uno muove, passa e ritorna all'Uno; siccome in esso indirizzo basa la ragione della maravigliosa armonia che nell'universo risplende; per cui, in quella guisa che il primo ciclo si apprende quale l'opera e la produzione dell'onnipotenza, così nel secondo ciclo creativo si manifesta e si apprende l'opera dell'infinita sapienza che tutto armonizza, regola, ordina, dispone.

35. Il primo ciclo creativo dà l'esistenza universale, il secondo ciclo creativo dà l'ordinamento e l'armonia universale della creazione in conseguimento del fine generale ed ultimo. Che se i due cicli creativi si trasferiscono nel giro delle esistenze diventano generativi, in quanto pel conseguimento del fine generale ed ultimo ogni esistente essendo ordinato a dei fini peculiari ed immediati subordinati al primo, al conseguimento di questi nella creazione attuata gli esistenti sono disposti quasi in altrettanti circoli peculiari, nei quali centro è il generante che si profetta alla circonferenza dei generati, indirizzo e nesso è la generazione, così che dall'uno essendo generato il molteplice, il molteplice ritorna all'uno nell'esecuzione ed assegnimento degli individui fini a cui era ordinato; fra tutti i giri peculiari legame essendo l'indirizzo generale al fine ultimo. « I due cicli creativi, dice Giob. — Introd. allo stud. della Fil. — Tom. 3. cap. « 5. art. 4., i duo cicli creativi trasferiti « nel giro delle esistenze diventano generativi; perchè infatti la generazione « è rispetto all'esistente ciò che è la « creazione in ordine all'Ente. La generazione è una creazione di fenomeni, « come la creazione propriamente detta « è una produzione di sostanze attuose e « causanti, cioè di forze. Perciò la formola ideale, reiterandosi nel giro delle « esistenze, si parte in due cicli generativi. Il primo ciclo generativo si può « esprimere così: *l' uno genera il molteplice*; il secondo: *il molteplice ritorna all' uno*. Dall'accozzamento dei due « cicli risulta la formosità del Cosmo. « Ognuno di tali cicli consta di tre termini, come la formola; il primo dei « quali rappresenta il principio, l'ultimo « significa il fine, e l'altro, che è mediano, esprime la relazione. Il mezzo « essendo di sua natura andativo o versando in un moto, per cui l'inizio si « unisce coll'esito del progresso ciclico, « è un'azione successiva e passeggera, « dove che il principio ed il fine formano « insieme un composto estemporaneo. « Negli ordini, che si chiamano materiali, il composto è l'organizzazione, e « nei misti, il sociale consorzio, o vogliam dire la civiltà: l'azion del primo « è la vita, dell'altro il progresso o perfezionamento. D'altra parte, il primo « ciclo è genesiaco, e il secondo palingenesiaco. Ma i cicli generativi si accompagnano in effetto e coesistono ai cicli « creativi, da cui dipendono, giacchè « l'esplicazione delle forze, cioè delle cagioni seconde, procede dall'azione creatrice e immanente della Causa prima.

« Il ciclo generativo considerato universalmente, si attua in tre modi diversi, e partorisce tre sintesi disformi, in ciascuna delle quali gli estremi « si raccozzano atteso il nesso e la comunicazione del membro interposto. « Ogni sintesi abbraccia una dualità armonizzata dall'unità mediatrice; quali « sono la sostanza e i modi, la forza e i « fenomeni, (o vogliam dire la causa e

« gli effetti), il centro e la circonferenza. Le due prime occorrono in ogni « esistenza individuale, e la terza nei « vari complessi o aggregati d'individui, « dai menomi sino ai massimi e a tutta « quanta l'università delle cose ».

§. 4. *Dei mezzi naturali e però delle leggi che regolano il mondo, loro natura, e del fato.*

36. L'Ente, che non ha principio di sè, è il principio di tutte le cose; e in quella guisa che ne è il principio, ne è ancora l'ultimo fine supremo; conciossiachè, nulla esistendo prima e indipendentemente da lui, nulla fuor di lui potrebbe prefiggersi qual fine delle cose. Così tutto ciò che l'Ente fa, lo fa per sè e lo ordina a sè. Or il mondo è fatto dall'Ente per creazione, l'Ente adunque fece l'universo per sè, nè ad altro nel farlo riguardò che a sè. L'Ente principio ed ultimo fine dell'universo creò questo per conseguire la propria accidentale glorificazione. Daltronde dicesi *mezzo* ciò che si fa o si pone per conseguire una qualche cosa, un qualche fine; l'universo adunque rapporto al suo principio o al suo fine è un mezzo. Esso è il mezzo inteso e adoperato dall'Ente, Sapienza o Potenza infinita, ad ottenere la propria glorificazione esterna, a manifestare sè stesso alle creature, a comunicare e diffondere in loro la sua infinita bontà. Il fine universale delle opere ad extra dell'Ente è la sua gloria estrinseca e la diffusione della sua bontà; per mezzi ne furono preveduti, scelti e adoperati la creazione, l'universo creato, e tutti gli esistenti che il compongono. E poichè l'eccellenza del mezzo sta nel rapporto, attitudine o convenienza sua col fine; e poichè, come in altro luogo abbiamo spiegato, non è neanco da porre in questione se l'universo attuale più d'ogni altro pensabile corrisponda al fine del creatore con tutta la precisione, perciò si pare come e sotto quale aspetto il mondo attuale sia perfettissimo.

37. Conciossiachè il mondo attuale di necessaria condizione sua è finito, egli è un molteplice e come tale veramente si apprende dalla mente che lo contempla. Che se si considera nel rapporto col suo principio si vede essere il molteplice procedente dall'Uno, in quel modo che si apprende ordinato e ritornante all'uno, se si pensa nel rapporto col suo termine o fine; ritorno che si avvera tanto nell'armonia ed accordo entro i limiti del quale l'universo o i suoi componenti si avviluppano, quanto nella glorificazione che danno all'Ente, o però nella concorrenza e conseguimento del fine per mezzo della stessa armonia o accordo. Impertanto il mondo od universo, che è la moltepliclità procedente dall'uno e sodanto all'unità per un destino prefissole nella creazione, non è altro che il complesso delle forze e cause, fenomeni, effetti o modi creati, con destini ed ordini varii ma saggiamente disposti e congegnati tra loro, concorrenti come mezzi mediati od immediati prima, individualmente considerati, a dei fini immediati, poi tutti insieme al fine mediato ed ultimo, all'armonia universale e alla manifestazione dell'Ente. In questo modo universo si riporta e si identifica con natura, siccome si intreccia e si identifica con universo natura, la quale in un amplo significato viene intesa quale — il complesso dei mezzi tutti creati che per maniere diverse e ammirabili concorrono armonicamente alla conseguzione del fine universale —. Di che si vede che il mondo essendo un mezzo o complesso di mezzi, e complesso di mezzi che cospirano al fine universale essendo detta la natura, mondo e natura sotto quest'aspetto sono la stessa cosa. E poichè il mondo è il complesso delle cose create come mezzi camminanti al fine generale, tale è ancora la natura; ed in quella maniera che il mondo abbraccia tutti gli ordini della creazione i quali in una distribuzione più universale sono tre, fisico, intellettuale, morale o misto, così li abbraccia la natura, la quale sempre è il complesso di cotesti ordini cospiranti al fine. Ove però è da distinguere il complesso dai componenti. I componenti, individualmente considerati, hanno e forze e fini peculiari ciascuno, subordinati al fine universale, quantunque considerato nell'individuo il fine di uno possa essere diverso od opposto al fine dell'altro oggetto particolare; e così concorrono tutti al fine universale, e per la

loro parte l'adempiono e lo conseguono nell'armonia generale, ove vanno a mettere capo e riposano, per l'adempimento esecuzione e conseguimento dei destini particolari. Il complesso ha un fine generale, cui consegue e per la culminazione degli individui si medesimo, e pel conseguimento del loro fine peculiare per parte degli individui. Così un mezzo essendo l'universo, mezzi e fini peculiari respettivamente sono i suoi componenti, e complesso dei mezzi cospiranti al fine universale è la natura, fine universale cui il mondo e la natura stessa non possono non conseguire.

38. Il mondo per sua condizione necessaria è un molteplice ed è opera di una sapienza e potenza infinita; or come molteplice e come opera di sapienza infinita non può essere senz'ordine. Infatti la sapienza infinita implica di disporre il tutto con ordine ammirabile, e il molteplice coesistente, per non supporlo l'assurdo caos, duopo è supporlo ordinato di guisa che nella molteplicità, diversità ed anche opposizione gli individui suoi non si distruggano a vicenda, ma tutti in ammirabile rapporto, equilibrio e concordia universale esistendo, percorrano ciascuno la propria strada senza invadere le provincie altrui. Conciossiachè il moltepiice si può considerare e nel complesso degli individui che lo compongono, e negli individui stessi singolarmente presi, ma in rapporto a tutto il complesso. Or sì nell'uno che nell'altro caso non si può supporre senza un ordine col serbare, datogli dal creatore; poichè altrimenti bisognerebbe supporre o che il moltepiice e finito non abbia avuto principio e non abbia dipendenza da alcuno, o che chi lo fece non lo ordinò e una direzione non gli diede, le quali due sono supposizioni egualmente assurde. L'ordine poi fu impresso tanto ad ogni individuo che forma il moltepiice, in quanto a ciascuno fu segnato un fine peculiare subordinato e in rapporto ad un fine generale, e tracciata gli fu una strada cui percorrere per giungere a quel fine; come fu dato a tutto il complesso dei componenti il moltepiice, in quanto tutti i fini peculiari proposti agli individui sono subordinati e cospirano ad un fine generale, in quella guisa che tutte le vie peculiari da percorrere segnate agli individui sono subordinate ad una via generale per giungere ed ottenere quell'ultimo fine supremo. Ed in quel modo che il moltepiice non può supporsi senza un ordine, così non senza un indirizzo, che si estende parimente e riguarda tanto gli individui del moltepiice singolarmente presi, come tutto il complesso loro; di guisa che ogni individuo del moltepiice ha un indirizzo peculiare per un fine peculiare subordinati all'indirizzo e fine universale, e tutto il complesso ha un indirizzo generale verso il fine supremo, a cui arriva per l'esecuzione di cotale indirizzo. Posto l'ordine e l'indirizzo di tutte le cose create nasce l'armonia, la quale può considerarsi e negli individui singolarmente presi, in quanto ciascuno percorrendo la propria via, seguendo l'ordine e l'indirizzo avuto e mantiene e costituisce armonia con sè stesso, perchè non ha in sè il principio nè il fatto del disturbo, e la mantiene e la costituisce riguardo ad altri, in quanto gli altri non disturba nell'esecuzione e percorrimento delle proprie vie: e può considerarsi anche in tutto il complesso, in quanto tutti gli individui eseguendo il proprio ordine ed indirizzo e collimando ciascuno per la sua parte al fine universale, cui conseguono con ciò senza disturbarsi o distruggersi a vicenda, tutti insieme costituiscono poi e riposano in un'armonia generale nella quale sono come unificati. Così l'armonia se si considera come il principio che è motore delle azioni degli individui che costituiscono il moltepiice, in quanto ogni essere per l'indirizzo all'armonia e peculiare e universale si muove, si svolge e si sviluppa per giungervi, e intanto la mantiene in ogni individuo sua azione e la conserva, è vita: se si considera siccome il punto ultimo cui è indirizzata e cui tende la creazione, conseguita la quale la creazione stessa in lei riposa, è fine delle azioni del moltepiice. Presa l'armonia come fine, tutti gli individui del moltepiice non sono che altrettanti mezzi per giungervi; presa come vita, mezzi al suo mantenimento ne sono le azioni degli individui del moltepiice. Per egual modo, se l'armonia si prende come vita, è la perfettibilità del moltepiice; se come

fine, ne è la perfezione: e però come vita o perfettibilità è un movimento continuo, uno svolgimento incessante verso il conseguimento dell'ordine compiuto e della perfezione nell'armonia stessa da acquistare, possedere, conservare; come fine e perfezione è quiescenza e pace del moltеplice e degli ordini della creazione nella medesima armonia posseduta. Così nel primo senso, essendo un moto continuo e progresso, e nel secondo una stabilità inalterabile, è nel primo aspetto un procedimento del mezzo verso al fine, nel secondo aspetto è il possesso e riposo del mezzo nel fine: ed essendo nel primo senso il cammino del molteplice verso l'uno, nel secondo è l'attuato ritorno e immanenza del molteplice nell'Uno.

39. L'Ente, sia che si consideri in sè nella sua sostanziale unità e semplicità, nella quale è l'ordine per essenza, sia che si consideri giusta il nostro modo di intenderlo, ove è la sostanziale sussistenza di tutte le perfezioni e attributi infiniti nell'unità, è sempre l'armonia assoluta. Di guisa che ben può dirsi l'armonia consistere nella convenienza ed accordo delle cose; e specialmente negli ordini creati consistere nell'ordinamento, accordo ed equilibrio dei diversi, dei distinti, dei contrari. E però l'armonia, considerata specialmente in rapporto agli esistenti, è l'ordinamento e indirizzo del molteplice all'uno e, nell'armonia medesima, l'unificazione di cotesto molteplice, quasi ritorno di lui all'uno. Or, ammettendo come fatto incontrastabile che negli ordini della creazione bisogna supporre il molteplice, il vario, il dissimile, il diverso, sia per ragione dell'indirizzo all'armonia senza il quale indirizzo il molteplice creato non potrebbe supporsi, sia per ragione della natura del creato stesso; sebbene tutte le moltiformi classi distinte e precise, per non dire impossibile difficilissimo sia stabilire negli esseri della creazione, pure sembra che, per darci una norma a trattarne e generalmente parlando dalle proprietà più note e chiare degli stessi, tre ordini o classi distinguere se ne possono. Un ordine comprende quegli esistenti che feriscono i sensi e si presentano mediante la loro proprietà di estensione, le così dette cioè *forze* fisiche o *corporee*, e però si chiama ordine *fisico*. L'altro abbraccia quegli esistenti che si manifestano per le proprietà del pensiero, semplicità e spiritualità, le così chiamate *forze spirituali*, e però si chiama ordine *intellettuale*. Il terzo comprende quegli esistenti che si manifestano per le proprietà delle forze corporee, cioè dell'estensione, e delle forze spirituali, cioè del pensiero e semplicità, insieme congiunte, ove accoppiato trovasi l'intelligibile col sensibile in unità di supposto, e che però chiamasi ordine *misto*. Il primo ordine è quello dei corpi; il secondo quello delle menti umane; il terzo è quello degli uomini, che constano di anima e di corpo, e delle istituzioni loro, in quanto queste naturalmente partecipano nè diversamente si pensano se non come partecipanti e di sensibile e di spirituale, di una interiorità spirituale per l'idea onde sono originate e formate, e di una esteriorità sensibile e corporea, onde sono prodotte fuori e manifestate. Or tutti tre cotesti ordini di cose hanno un indirizzo fisso e determinato ed una norma certa e decisa di azione: indirizzo impresso e norma segnata in prima a ciascun individuo di tutti gli ordini, poscia a ciascun ordine, e finalmente a tutto il complesso degli individui componenti gli ordini e degli ordini stessi, per l'osservanza e adempimento dei quali, indirizzo e norme, come ai fini particolari, all'ultimo fine ed armonia universale giunga tutto il complesso medesimo. E cotale indirizzo e norme è richiesto, come fu spiegato, tanto dalla sapienza del creatore, quanto dalla dipendenza del creato da lui. Indi nell'esecuzione dell'indirizzo ricevuto e nell'adempimento della norma loro data i tre ordini si perfezionano col giungere all'armonia e toccare l'ultimo fine. Ma qui è da avvertire che, sebbene tutte tre le classi degli esseri della creazione cospirino concordemente e concorrano all'ordine universale, al fine supremo, pure non lo raggiungono in egual modo; e sebbene tutti si perfezionino col concorrervi, tuttavia un egual grado di perfezione non raggiungono. Anzi fra loro vi è una graduale ordinata distribuzione anche in questo; e l'ordine fisico rimane sempre inferiore agli altri due; l'ordine

intellettuale, superiore al fisico, non raggiunge l' eccellenza dell' ordine delle forze mista; il terzo poi, abbracciando le proprietà degli altri due ed armonizzandole nell' unità del supposito, è superiore a tutti; e, comprendendo il buono degli altri due, raggiunge la maggior perfezione cui possa aspirare il creato e in lui consiste l' apice, il sommo dell' armonia degli ordini creati. E quindi in natura tale esiste ammirabile disposizione tra gli ordini particolari che, gli uni agli altri subordinati, si concatenano in modo e si riferiscono, che gli inferiori agli esseri superiori servono come di mezzo, occasione, motivo e strumento all' esercizio delle proprie forze, all' esecuzione e compimento dei propri atti, al conseguimento del proprio fine. Così è da avvertire che, sebbene tutti gli individui esistenti nell' universo siano perfettibili, non lo sono però tutti al modo stesso. E precisamente l' esperienza stessa ci mostra che più perfettibili sono quelli i quali, sebbene attualmente più imperfetti, hanno però e posseggono in sè tutti gli elementi della perfezione maggiore a cui giungono di fatto collo svolgimento e attuazione delle loro proprietà e facoltà, quali gli uomini; e che quelli sono meno perfettibili, i quali nello stato attuale più perfetti e possedendo l' attuazione e svolgimento di tutte le loro proprietà fin da principio e attualmente, quella perfezione godono cui possono aspirare e quello sviluppo cui comporta la loro natura e forza, senzachè abbiano in sè elementi da migliorarlo mai; di guisa che tutto il progresso loro e perfezione migliore possibile è riposta nell' armonia universa a cui concorrono e nella quale vanno a metter capo coll' esistenza propria, col regolare esercizio di loro forze.

40. Avendo il complesso degli ordini delle cose create, tanto unitamente considerati, come ordine per ordine ed individuo per individuo in ciascun ordine, e un indirizzo e una norma fissa per incamminarsi e giungere all' armonia universale come mezzi all' ultimo fine supremo, troviamo in tutti gli esistenti di tali ordini una dualità che si unifica nell' armonia nella quale viene accordata, e che rappresenta molto bene il rapporto ed equilibrio del molteplice, del diverso, dell' opposto. Questa dualità si manifesta con eccellenza nella vita di ogni esistente e di ogni singola sostanza e forza, le quali tutte, dice Mazz. tom. I. pag. 105. 107., « secondo la varietà degli ordini a cui appartengono inchiudono nell' unità rispettiva una dualità di fatti o fenomeni insieme accordati, come la quiete e il moto, l' azione e la passione, la contrazione e la dilatazione, l' uniformazione e la trasformazione, la nutrizione e la generazione, l' inspirazione e la espirazione, l' attrazione e la ripulsione, l' apprensione e l' espansione, la concentrazione e l' eccentrazione. Ora tutti questi fatti e fenomeni che la natura sensibile in sè racchiude ed offre a mò di ammirabile spettacolo all' osservazione del fisico non meno che alla speculazione del filosofo, si conoscono quali prodotti di altrettante forze. Dal combattimento equilibrato delle forze dissimili, diverse ed opposte, che operano ed esplicano la universalità dei fenomeni naturali, risulta la vita, la perfettibilità, il progresso successivo e la tendenza loro continua al fine della natura; e che costituisce l' incantesimo della bellezza, dell' ordine, e dell' armonia del cosmo ». La vita infatti nel suo concetto implica conservazione e distruzione ad un tempo. Poichè implica e perseveranza di esistenza nella potenza di emettere degli atti, ed insieme esercizio di forze nella manifestazione di sua esistenza. Or nella perseveranza di esistenza nella potenza di emettere degli atti è inchiusa la conservazione delle potenze, delle quali deve essere fornito il vivente per svolgersi agli atti, e così vi sono complicatamente compresi tutti gli atti possibili di lui; nell' esercizio delle forze in manifestazione di esistenza vive è rinchiusa l' attuazione delle potenze, quindi la esplicazione ed esaurimento degli atti stessi, e però la distruzione, così che, se non tutta la forza che possiede fosse il vivente lasciato in balia di se per esplicarsi agli atti suoi subito vi si esplicherebbe e morrebbe, esaurendo di un tratto tutte le sue potenze nè forza rimanendogli per esplicarsi all' atto in avvenire. Indi è che il vivente creato porta con sè una regola impreteribile di

graduale svolgimento degli atti, onde la conservazione è colla distruzione bilanciata, in guisa che, mentre l' ordinato graduale svolgersi degli atti tiene la potenza in esercizio, regola la medesima, acciocchè tutta in un tratto non si attui e non si esaurisca con quella maggior forza che possiede.

41. La condizione naturale dell' universo, dicemmo, e di ciascun ordine e di ciascun esistente componente il molteplice, non che la sapienza del creatore vogliono che, quante volte debbasi l' universo concepire, non si concepisca senza un ordine impresso e un indirizzo ricevuto e una legge cui seguire per giungere all' ultimo fine supremo. Ed in quella guisa che il complesso intiero del molteplice ha un destino finale, un ordine, indirizzo e norma universale per giungere al fine supremo, così ogni ordine e classe degli esseri della natura ed ogni individuo di ogni classe ha il suo fine proprio e destino, il suo indirizzo, ordinamento, e norma peculiare per giungervi; e in quel modo che ciascun esistente con una norma peculiare, che costantemente lo regola, corre verso il suo fine peculiare, così tutti insieme convergono al fine supremo, all' universa armonia per una legge costante e norma generale. L'insieme delle regole e norme segnate cui seguir debbono gli esistenti tutti nel correre al fine tanto peculiare, che ultimo, a cui il primo è subordinato, quelle norme costanti di azione che regolano gli esistenti tutti nelle loro operazioni, siccome esseri creati, si chiamano con proprio nome leggi *naturali*. Ma poichè tre sono le classi degli esistenti, e ciascuno di questi ha delle norme peculiari, perciò duopo è distinguere quelle che regolano la classe degli esistenti corporei da quelle che regolano le altre due classi, quelle che regolano universalmente il complesso di tutti i creati, come tali, e quelle che regolano ciascuna classe in ordine alle sue proprietà: e poichè la classe degli esistenti intellettivi è superiore ai corporei, e i misti partecipano delle altre due classi ed hanno norme di azione peculiari a tenore delle loro proprietà, norme distinte da quelle che in comune con tutti gli altri esistenti li regolano siccome creati, duopo quindi è qui dichiarare, che per leggi naturali qui si intendono e si comprendono solamente quelle che a tutti gli esseri della creazione furono date in quanto appunto sono esseri creati, non quelle che furono prescritte alle forze miste come tali, che si dicono anche esse leggi naturali, ma morali, a differenza di quelle di cui qui parliamo, che si chiamano fisiche. Così leggi naturali fisiche possono appellarsi quelle costanti norme di azione, stabilite dal creatore agli esistenti tutti nell'atto della creazione, cui essi non possono trasgredire e sotto il cui indirizzo debbono svilupparsi ed esplicarsi esercitando le potenze o forze di cui sono forniti, in quanto appunto cioè, o potenze si esplicano all' atto proporzionato, o cause producono il loro relativo effetto, o sostanze si manifestano accompagnate da tali non altri modi; e ciò con invariata costanza e rapporto tale, che legittimo motivo di certa conseguenza porgono sempre negli argomenti specialmente di induzione ed analogia. Per tal modo l' intiero sistema delle costanti regole di sviluppo ed esplicazione preordinate e stabilite dal Creatore all' intiero complesso delle esistenze, sotto la cui direzione esse si attuano costantemente, restano conservate nel proprio ordine al loro posto e concorrono tutte in ammirabile accordo ed armonia al fine universale della creazione, si può dire in un senso essere la *natura;* come *effetti naturali* sono quelli che si producono dalle forze individue secondo l' indirizzo loro dato da tali leggi, e *corso della natura* si chiama l' intiera serie degli effetti e fenomeni che producono nel mondo a tenore dell' indirizzo di cotali leggi. Per tal modo ancora il mondo, precisamente qual è, è il mezzo naturale che l'Ente, Principio dell' universo, adopra al conseguimento dell' ultimo fine del medesimo.

42. Intanto però egli è chiaro che, come l' autore di coteste leggi è il Creatore, così, avendo egli liberamente creato il mondo, liberamente del tutto e ad arbitrio le ha prescritte al creato, e però nessun principio di necessaria esigenza ma la sola volontà del legislatore creante è la ragione loro. Perlochè la loro costanza ed invariabilità riguarda bensì le esistenze, le quali non possono in modo

alcuno viziarle, ma non riguarda l'autore loro, principio creante, se non in quantochè ciò concorda ed è in rapporto coll'infinita sua sapienza. Laonde, perchè è infinitamente dicevole alla sapienza divina di non cangiare o sospendere o interrompere le leggi o il corso ordinario della natura se non in quei casi che ciò meglio convenga all'ultimo supremo fine dell'universo, perciò le prime sono costanti ed universali, e il secondo è costante ed uniforme, quanto e finchè ciò si esige dal migliore andamento ed esito dell'ordine di creazione; mentre intanto rimane in liberissimo arbitrio e potere del creatore cangiare, sospendere o interrompere cotali leggi e cotal corso quante volte ciò meglio sembrerà all'infinita sapienza sua, o più conforme all'ordinamento teleologico dell'universo. Impertanto la costanza e stabilità delle leggi fisiche non è assoluta, è necessaria fisicamente, relativamente, condizionatamente soltanto, non importa necessità assoluta, assoluta impossibilità del contrario.

43. Se il mondo è regolato da leggi fisse e costanti, se Dio lo creò per un fine certo e determinato, rimane un assurdo ed un impossibile ciò che alcuni caratterizzano col nome *fato*. Varii sensi furono dati a questo vocabolo e però diverse ne riuscirono ancora le teorie e le conchiusioni relative. Al vocabolo inteso nel suo senso più generale pare si desse questo significato, — una interna e inevitabile necessità delle cose —. E però per fato comunemente si intendeva dagli antichi, = un ordinamento o sistema di cause talmente combinate e connesse che tutti gli eventi mondani fossero per lui inevitabilmente determinati =. Ma divergenti opinioni nacquero quando si trattò di stabilire onde proceda quest'ordinamento di cause. Vico, (de antiq. Ital. sap. c. 8.) così ci tesse la storia dell'origine del vocabolo. « Per i latini *detto* era « il medesimo che certo: *certo* era il « medesimo che per noi *determinato*: « *fato* poi (da for faris) il medesimo che « detto; e però il detto, ossia la parola, « con vero e fatto, e quindi fatto con « fato si reciprocavano scambievolmente. Dicevano *detto-fatto* un effetto prodotto con celerità, o *caso* l'esito o « risultato dello stesso. Perlochè pare « che gli antichi saggi d'Italia, i quali « furono i primi ad usare di queste voci, « col nome *fato* intendessero l'eterno « ordinamento delle cause seconde, e « per *caso* l'esito od evento delle medesime. Così che i fatti di Dio siano « *detti*, e gli eventi delle parole che Dio « fa e dice, *casi*. Per tal modo il fato, « che è il medesimo che fatto, a ragione « era creduto inesorabile, perchè il fatto « attualmente reale in nessun modo si « può pensare nè può essere non fatto « senza involgere contraddizione ». Posto che alla storia dell'origine del vocabolo *fato* data da Vico si aggiungessero alcune brevi spiegazioni, cioè, che questo *detto*, *certo*, *determinato*, e perciò che questo *fato* e *fatto*, non che l'ordinamento delle cause seconde e gli effetti o gli eventi e i risultati della loro combinazione, ordine, accordo, sistema ed azione, per quanto vogliansi inesorabili, si suppongono stabiliti e dipendenti da un Essere supremo, eterno, creatore sapientissimo, ordinatore e governatore del tutto, e che quindi tutto ciò non altro sia che l'ordine e l'indirizzo dato dalla Causa prima e Forza increata alle cause seconde e forze finite, che operano nell'universo sotto la direzione e dipendenza di quella, niuna difficoltà essere vi può ad ammettere in questo senso il fato e il caso. Indi appunto è che alcuni, ove trattano del fato, porgono notizia del così detto da loro *fato Cristiano*, col quale null'altro intendono se non l'ordinata, certa successione ed attuamento dei mondani avvenimenti, che si svolgono e si manifestano nell'universo alla norma di certe leggi fisse, costanti, generali e fisicamente necessarie, prescritte alla creazione dal creatore; e perciò non intendono altro che propriamente la provvidenza divina: sebbene a noi sembri che cotesta voce *fato* non sia da usare così leggermente ad indicare l'ordinamento saggissimo degli avvenimenti mondani determinato dal creatore e la sollecita cura ch'egli si prende di tutto, non che la cooperazione onde concorre alla produzione di tutti i mondani avvenimenti, per non dar motivo ad equivoci

ed ambiguità, sempre cause funeste di errore nelle scienze.

44. Se poi per fato altro si intende da quello spiegato ora, e precisamente la interna inesorabile necessità delle cose, da qualunque principio pure possa volersi procedere oltre Dio creatore, siccome volevano gli atei e i fatalisti, non può ammettersene l'esistenza. Indi invero alcuni negata o trascurata e negletta l'esistenza di un creatore sapientissimo ed onnipotente, nella cui sapienza e poten za si trova la ragione dell'ordinamento, connessione e accordo tra tutte le cause seconde, forze create, azioni loro e modi dell'azione ed effetti, e così dell'attuazione di tutti gli avvenimenti del mondo, per spiegare tutto ciò hanno avuto ricorso o ad un essere totalmente immaginario e fantastico privo affatto di attributi e specialmente di intelligenza e volontà, chiamato da loro *caso*, onde poi essi furono detti *Casuisti*. Altri si riportarono all'interna inevitabile necessità di tutti gli eventi mondani, procedente dall'interna necessità del moto, di cui per loro natura sono forniti gli eterni atomi improdotti, dai quali casualmente fu formato il mondo; come gli atomisti seguaci di Democrito e i materialisti. Altri hanno avuto ricorso alla fatale, necessaria, immutabile volontà di Dio, che, come dissero gli Stoici, dovette preordinare l'inevitabile serie attuale e connessione delle cause, effetti ed eventi mondani. Altri all'efficace azione, dominio ed influenza degli astri e stelle sovra gli eventi che si avverano sulla terra, come gli astrologi. Altri finalmente all'interna necessità assoluta, cui è soggetta l'eterna unica immensa sostanza producente tutte le cose ed azioni ed effetti ed avvenimenti per mezzo de' suoi infiniti attributi estensione e pensiero, come diceva Spinoza, quali i panteisti. Ma dalle cose discorse sin qui e in questa e in altre sezioni, sia riguardo alla provvidenza e al panteismo e alla libertà di Dio e all'eternità della materia e all'opinione della serie infinita delle cause ed effetti, sia quanto ei principio, fine, e leggi che furono date al mondo, si potrà rilevare ad evidenza qual caso sia da fare, quanto siano fondate e valgano le strane opinioni di tutti i fatalisti.

§. 5. *Dei mezzi soprannaturali e del miracolo.*

45. Se l'Ente, l'atto creativo e le esistenze si considerano nella loro realità, sono oggetti pienamente a portata del nostro intendimento, e però perchè nella loro realità ed esistenza sono appresi da noi, sotto quest'aspetto sono intelligibili. Ma mentre la realtà ed esistenza loro percepiamo, proviamo insieme un sentimento indeterminabile, una specie di movimento confuso, un istintivo trasporto verso loro come oggetti che non abbiamo potuto nè possiamo intieramente penetrare e di cui assaissimo ci rimane ancora a conoscere, digutsachè, per quante verità veniamo a scoprire e approfondire di loro, presentiamo che, indefinitamente più di quello possediamo dei medesimi, ci manca, sendochè qualunque intelligente creato, per quanto fornito di cognizioni e per quanto avanzi nelle scienze, sperimenta sempre un vuoto grandissimo al cui riempimento anela di continuo senza vedersi mai appagato; per cui apprendiamo e proviamo quell'istintivo trasporto non potere soddisfare mai negli ordini attuali dello spazio e del tempo. Indi siamo condotti a riconoscere ed ammettere, siccome una facoltà in noi che non si esplicherà nel tempo ma soltanto nella eterna immanenza e che può chiamarsi *sovrintelligenza*, così un oggetto proporzionato che negli ordini dello spazio e del tempo non può essere appreso, perchè superiore alle forze attuali della intelligenza creata, e soddisfarà la sovrintelligenza soltanto nella eterna immanenza, mentre al presente solo quasi in barlume, di passata, superficialmente e in ombra la stuzzica colla rivelazione superna; oggetto che chiamasi *sovrintelligibile*. Il sovrintelligibile non consiste in altro che nell'essenza dell'Ente, dell'atto creativo e delle esistenze, in quel modo che l'intelligibile nella realtà ed esistenza di costoro consiste; la quale essenza, come dicemmo già, non si può penetrare dall'intelligente creato negli ordini presenti e di cui nell'eterna immanenza gli sarà data dall'Ente, per un dono e qualità aggiunta alla nostra natura, una cognizione e visione chiara ed eccellente, simile, ma

non però assoluta, uguale e identica a quella che l'Ente ha di sè, di tutte le cose e intelligibili. Perchè però tanto l'intelligibile che il sovrintelligibile versano sull'Ente, sull'atto creativo e sulle esistenze, così quanto alla sostanza e al fondo dell'oggetto l'uno non è diverso dall'altro, sono diversi solamente per parte del soggetto, in quanto ciò che si nasconde alla nostra intelligenza attuale è una faccia, un aspetto, una entità del vero ideale, distinta dalla faccia, aspetto o entità del medesimo che le si palesa. Ma il sovrintelligibile è immensamente più esteso dell'intelligibile. L'intelligibile infatti è un aspetto finito onde l'oggetto della cognizione ci si presenta; e però, tanto per ragione delle finità della potenza creata intelligente negli ordini presenti, come per ragione della propria condizione che come intelligibile della potenza creata ha per demarcazione il lato oscuro dell'Idea, il punto dove comincia il sovrintelligibile, è finito. Il sovrintelligibile al contrario, sia perchè si porta verso l'indeterminato, sia perchè si fonda sull'essenza, che è infinita se è dell'Ente, partecipa dell'infinità almeno nell'idea se è degli esistenti, nell'idea e nella realtà se è dell'atto creativo, (quantunque e perchè infinita e perchè sovrintelligibile non possa da noi in modo alcuno dichiararsi) è infinito. Così il sovrintelligibile, che è infinito, sovrastà ontologicamente ed è maggiore dell'intelligibile; è indefinitamente più ampio di lui, e siccome ne è quale il fondamento e la ragione, così ne è il principio logico. L'intelligibile in conseguenza dipende dal sovrintelligibile e sono legati insieme nell'Ente, nell'atto creativo, nelle esistenze, di cui si conosce la realità, è impenetrabile l'essenza; mentre intanto la loro possibilità, realtà, convergenza e diramazione per l'intelligenza creata è fondata, riposa ed esplicitamente è rappresentata nell'atto creativo; e però l'intelligibile accenna sempre e fa presentire il sovrintelligibile, in quanto ad ogni intellezione si accompagna il sentimento e cognizione della limitazione di lei col presentimento che la sorvanza e le sta di fronte una cognizione possibile illimitata. Autore tanto dell'intelligibile che del sovrintelligibile è sempre l'Ente, perchè e l'uno e l'altro versa o sull'Ente, o su ciò che è da lui, l'atto creativo e le esistenze: indi, avendo egli fatto e l'uno e l'altro, ambedue indirizza e di ambedue si serve pe' suoi sapientissimi fini, pel fine ultimo dell'universo. E così quando l'intelligibile all'ultimo fine dell'universo non basta a giugnere perfettamente o almeno con tutta la facilità e speditezza che potesse volersi o bisognare, l'Ente sovviene straordinariamente col sovrintelligibile, percepito nello stato presente solo in barlume e per analogia, cioè colla rivelazione dei misteri, mezzo straordinario e sovrannaturale al conseguimento del fine universale.

46. L'intelligibile, che è a portata delle forze attuali dell'intelligenza creata ed è in rapporto alle leggi attuali di natura, è un che naturale; il sovrintelligibile, che supera le forze della intelligenza creata negli ordini presenti, è un che soprannaturale. Che cosa sia natura l'abbiamo già detto due o tre volte, dichiarandola come il complesso degli esistenti, delle forze finite e delle cause create, e come il sistema delle leggi a tenore delle quali si sviluppano le forze e cause create negli ordini dello spazio e del tempo. La qual natura comunque si consideri accenna e fa supporre sempre, come relativa e contingente che è, un che assoluto e superiore a sè e però un che soprannaturale. E questo accenna anche l'intelligibile, il quale accenna sempre il sovrintelligibile, che per questo titolo è ancora soprannaturale. Parimente l'universo, liberamente creato dall'Ente per la manifestazione di sè e per la propria glorificazione esterna, è il mezzo *naturale* adoperato da lui per conseguire un cotal fine, siccome ordine e corso *naturale* è l'indirizzo e le norme date alla creazione, non che l'esecuzione di tali norme, lo sviluppo che a tenore di tale indirizzo compiono le forze create in conseguimento dei loro fini, la serie degli effetti e fenomeni che si avverano nell'universo giusta le leggi dategli. Se non che tal fiate può avvenire che il creatore, all'assegnimento puro o all'assegnimento più determinato e spedito di qualche fine non compreso nel corso attuale, o compreso ma non nel modo che gli altri, sempre però in ordine al fine supremo, si serve

di mezzi non inchiusi nell'ordine presente; in tal caso ancora nasce ed è accennato il sovrannaturale.

47. *Soprannaturale* generalmente indica ciò che supera od è fuori, ciò che non è compreso nella natura giusta il senso dato a questa voce in varii luoghi del nostro corso; e però così per le generali comprende tanto ciò che è sopra, quanto ciò che è fuori, oltre o contro il corso attuale della natura medesima. Per conseguenza la voce *soprannaturale* accenna diverse cose. Accenna prima di tutto colei che ha fatta la natura, vale a dire il creatore di lei, il quale, se l'ha fatta e la governa, certamente deve esserle superiore. Così, inteso il sovrannaturale sostantivamente, non è altro che il creatore, il principio e fine dell'universo, Dio. Accenna in secondo luogo il lato incomprensibile della creazione. Di vero dicemmo già in Ontologia e abbiamo ripetuto poc'anzi che della creazione, come delle cose create, se ne intende l'esistenza bensì e la realtà, ma non se ne può intendere l'essenza, perchè a ciò bisognerebbe approfondire l'infinitudine degli attributi divini, onde la creazione esiste, il che è impossibile alla mente creata. In tal modo la creazione quanto all'essenza, egualmente che tutte le cose ci è incomprensibile e sovrintelligibile e quindi anche sovrannaturale: perchè per essere penetrata è sovra le forze e l'ordine attuale della natura. Siccome poi la creazione sotto ambedue gli aspetti, dell'essenza cioè e della realtà, è sempre egualmente dal medesimo Ente, e la diversità che fra l'essenza di lei e l'esistenza si pone è solo dalla nostra mente, la quale, mentre ne intende la esistenza, nè di lei nè degli esistenti non penetra l'essenza: perciò, mentre sta tra soprannaturale e natura lo stesso rapporto che fra Ente ed esistente, l'atto creativo cioè, sovrintelligibile nell'essenza nell'esistenza intelligibile; mentre impertanto il sovrintelligibile e il sovrannaturale procedono dal medesimo punto e principio, dal lato oscuro e sovrintelligibile delle essenze, come l'intelligibile e la natura dal lato conoscibile della realità dell'atto creativo e delle cose create; il sovrintelligibile e l'intelligibile, il sovrannaturale e la natura procedono dal medesimo punto centrale e nel medesimo si ricongiungono e si intrecciano, e sono però in rapporto scambievole e connessione naturale. E poichè la vita e conservazione dell'esistenza universa importa la continuità dell'atto creativo e però l'immanenza del soprannaturale, così, natura e sovrannaturale essendo come paralleli, sebbene uno sia immensamente superiore all'altra, tanto si stende l'una come l'altro, tanto dura l'uno come l'altra, e perciò il sovrannaturale è immanente quanto e come la natura e tanto spazia quanto la creazione. Accenna in terzo luogo, prima la creazione stessa universa come fatto divino estemporaneo e assoluto, pel quale ricevono e continuano nell'esistenza loro tutte le cose create, e che, come azione dell'Ente è superiore alle cose create le quali per lui sono fatte, in quella guisa che la causa efficiente è superiore al suo effetto e la causa finale al mezzo adoperato da lei: poscia accenna un qualche fatto o creazione particolare che si avvera nel giro del tempo e dello spazio, ma che è sopra o contro l'ordine consueto, l'ordinario corso della natura; e perciò accenna il propriamente detto *miracolo*, il quale è ciò che più comunemente viene significato e inteso colla voce *soprannaturale*.

48. *Miracolo* è un effetto qualunque che si avvera nel giro dello spazio e del tempo, ma che, o nella sostanza o nelle circostanze, è oltre, sopra o contro l'ordinario corso della natura; è quindi un effetto soprannaturale, che per la sua infrequenza e novità e per altri titoli di tempo o di circostanze eccita la maraviglia degli spettatori. Esso chiamasi ancora *portento* o *prodigio*. Conciossiachè il miracolo sia un fatto contro l'ordine attuale di natura od oltre o sopra il medesimo, perciò egli è sempre soprannaturale; ma perchè nella propria nozione inchiude aggiunti diversi ed ulteriori al soprannaturale, indi questo non è sempre miracolo. Di vero ad avere soprannaturale basta avere un qualche essere od azione, fatto o complesso e sistema di fatti che oltrepassino e non dipendano dall'ordine attuale e leggi che al presente regolano la natura; ma per avere ciò che comunemente viene inteso colla voce

miracolo è necessario che il fatto particolare, non solo sia oltre, sopra o contro le leggi che nello stato ordinario regolano la natura, ma che si manifesti quale una novella creazione a tenore di leggi diverse dalle naturali attuali, una interruzione istantanea e strepitosa delle medesime, una sospensione loro, un subitaneo cangiamento ed opposizione all'ordinario operare delle nature create; e ciò avvenga con tale strepito e rumore da eccitare la maraviglia, lo stupore e sensi di venerazione verso l'autore di cotale avvenimento in coloro che ne sono fatti spettatori. Così la creazione, considerata universalmente siccome fatto divino estemporaneo, assoluto e continuo, onde le esistenze tutte ricevono e perseverano nell'esistenza ricevuta pel tempo che durano, è bensì sovrannaturale, perchè come azione divina non dipende dalle leggi ed ordine pel quale è regolata la natura; ma non è miracolo propriamente detto, perchè, essendo l'immanenza dell'atto creativo ed il modo ordinario che tiene l'Ente nel produrre le opere stupende della natura, gli uomini avendolo sempre sott'occhio ed essendo abituati a vederne e fruirne gli effetti, non ne restano nè scossi nè maravigliati nè commossi, e pochi sono quelli che indi prendano motivo a glorificare il sapientissimo creatore della natura. Al contrario è soprannaturale e miracolo una qualunque creazione istantanea straordinaria e relativa, la produzione di un qualunque effetto, l'attuazione di qualunque fatto particolare nel mezzo del corso presente di natura, che non sia compreso nè contenuto nella catena degli altri fatti ed effetti naturali, che non sia dominato nè subordinato alle leggi dell'attuale corso naturale, ma anzi le superi o loro si opponga, per cui eccita lo stupore e la maraviglia degli spettatori. Di vero, osserva S. Agostino, la creazione, la conservazione e il governo sapientissimo di tutto il mondo, è un opera assai maggiore e più stupenda, è in sè un miracolo più strepitoso che il pascere cinque mila uomini con cinque pani; eppure quel primo fatto niuno ammira, perchè ordinario, continuo e non insolito, il secondo eccita maraviglia e stupore in tutti siccome cosa strepitosissima, non perchè maggiore del primo, ma perchè raro, insolito e nuovo. Daltronde quegli che una volta moltiplicò nelle proprie mani cinque pani e ne saziò cinque mila uomini è quegli stesso che tuttodì da pochi grani crea e moltiplica erbe, foraggi e messi al sostentamento di tutto il genere umano e di moltissimi degli animali (Aug. Tract. 24. in Joann.). La creazione considerata universalmente e come estemporanea, perchè atto immanente e continuo, non ferisce così gli spettatori quanto la produzione istantanea di qualche effetto in un dato ordine già creato di forze, oltre, sopra o contro le leggi che quello governano; per cui, riconoscendo la prima come un che soprannaturale ma non miracolo, nè alcuna particolar definizione aggiungendole, la seconda come miracolo, giusta il comun modo onde suolsi intendere e determinare, può definirsi così nel senso di un celebre filosofo; = l'atto creativo fatto sensibile per mezzo di un effetto soprannaturale onde l'Ente mostra il suo dominio assoluto sul creato, e l'indirizzo particolare dato dall'Ente alle esistenze per ricondurle a sè stesso come ad ultimo fine =.

49. Di fatti il sopraunaturale, e si consideri nell'Ente o nell'atto creativo procedente da lui, e però o nella creazione universalmente presa e nella creazione istantanea particolare di qualche straordinario effetto fatta nel seno di un ordine già creato durante un'epoca temporaria che già ebbe principio, è sempre dall'Ente stesse; e poichè anche la natura è dall'Ente, così dal medesimo principio sono natura e soprannaturale, hanno ambedue radice nel principio medesimo, siccome sono ed hanno l'intelligibile e il sovrintelligibile; mentre di più queste quattro cose, sovrintelligibile, intelligibile, sovrannaturale e natura si intrecciano a vicenda, il sovrannaturale cioè al sovrintelligibile, nel quale quelle ha fondamento e radice esprimendo nell'ordine dei fatti ciò precisamente che il sovrintelligibile nell'ordine delle idee, la natura coll'intelligibile; con questo di più che, come il sovrintelligibile è immensamente più esteso dell'intelligibile, lo domina e gli è ontologicamente superiore, in egual modo queste qualità possiede il sovrannaturale in faccia alle esistenze e alla na-

tura. Il rapporto fra soprannaturale e natura è quello stesso che è tra Eete ed esistente; e siccome uesso fra Ente ed esisteute è la creazione; così il rapporto tra soprannaturale e natura riposa radicalmente nell'atto creativo, che, come sovrintelligibile essendo soprannaturale e ragione per cui le esistenze, il loro ordine, corso e relazioni, e però la natura intiera esiste, è a tutte queste cose ontologicamente superiore e più esteso d'assai.

50. Indi l'Ente, che è autore tanto della natura quanto del soprannaturale, qualche volta, come dicemmo, ha mestieri di conseguire qualche fine preveduto e preordinato nell'atto della creazione universa, ma non contenuto nè compreso nell'ordine attuale, o contenuto ma non nel modo che gli altri, cioè voluto, per esempio, con maggiore determinazione, speditezza, o con altri aggiunti che non hanno gli altri contenuti nel corso attuale di natura; allora egli crea straordinariamente qualche fatto particolare ed eccentrico e lo ordina a quel tal fine. E poichè tutti i fini peculiari sono subordinati al fine supremo, così questi fini straordinari e i mezzi loro, cioè i miracoli, egli indirizza al fine supremo. In tal guisa il soprannaturale e il miracolo è un mezzo straordinario indirizzato dall'autore del soprannaturale e della natura al fine supremo, e quindi è in rapporto, almeno di destino, coi mezzi ordinari; e però si pare come giustamente sopra il miracolo siasi definito — l'atto creativo fatto sensibile per mezzo di un effetto soprannatura e l'indirizzo particolare dato dall'Ente alle esistenze per ricondurle a sè stesso come ad ultimo fine —; e come il miracolo sia un mezzo soprannaturale ordinato al fine supremo.

51. Alcuni distinguono i miracoli *quanto alla sostanza* da quelli quanto *al modo*. Dicono miracolo quanto alla sostanza un effetto straordinario che supera onninamente le forze della natura, come sarebbe l'annientamento istantaneo di qualche cosa, il risuscitare un morto; dicono miracolo quanto al modo un effetto straordinario che, quantunque in sè considerato non superi le forze della natura create, pure nel modo onde è prodotto le supera, anzi loro si oppone, come guarire istantaneamente una gravissima malattia o piaga, sanare un cieco, un paralitico, un muto con una sola parola. Siccome per altro e nel primo caso e nel secondo troviamo le medesime condizioni, in quanto sì l'uno che l'altro è un effetto prodotto da forze superiori alle naturali, onde queste sono meglio e più speditamente condotte all'ultimo fine, così ugualmente l'uno e l'altro da noi è riconosciuto come soprannaturale e miracolo.

52. Dal detto già è in certo modo provata la possibilità e convenienza del miracolo, ma poichè in tempi non da noi lontani alcuno, che ingiustamente usurpava il nome di filosofo, tentò contraddirle con speciose ragioni e difficoltà, quindi non sarà fuor di luogo qui addurre le precipue ragioni che le pongono fuor di dubbio. La possibilità del miracolo è una sequela necessaria delle condizioni della creazione e dei rapporti di lei verso il creatore. La creazione è opera assolutamente libera per parte del creatore, si che in quel modo che esiste potrebbe non esistere, ed in quel modo che esiste con le proprietà e qualità che possiede potrebbe esistere con proprietà e qualità diverse cui lo darebbe la libertà del creatore. Così la creazione è opera libera del creatore e per questo è contingente essa e la natura intiera, nel complesso, nei componenti, nelle leggi onde tutto il creato è regolato, ed in tutto ciò che all'ordine o corso di natura si riporta o costituisce. Or, se la natura con tutti i suoi componenti, ordine, corso e leggi è contingente, perchè tutto è effetto della libera volontà del creatore, chi potrebbe impedire o proibire che in quel modo ch'egli ha fatto tutto, tutto annienti, in quel modo ch'egli ha voluto liberamente che ciò che appartiene a creazione sia così, possa volere che sia diversamente; e che quindi possa egli annientare le leggi presenti e sostituirne delle altre, cangiare, interrompere, modificare, sospendere le leggi ed ordine vigente di natura a tenore degli arcani disegni della sua sapienza infinita per darle uno speciale e straordinario indirizzo, onde con maggiore eccellenza perfezione e speditezza raggiunga l'ultimo fine supremo? Per tal maniera la possibilità dei miracoli è accertata dalla realtà della creazione, dalla

contingenza degli ordini creati, dalla libertà del creatore e dalla sua assoluta padronanza sul creato; nè può essere altro che cieco o ignorante, o frodolento e mentitore chi questa possibilità non riconosca.

53. I miracoli non che possibili, sono convenienti e conformi al fine supremo della natura. Altrove abbiamo accennato come nella creazione gli esistenti sono disposti quasi in altrettanti ordini graduali dal meno al più perfetti, così che, mentre in maravigliosa armonia ciascuno corre al proprio fine o tutti insieme al fine universale ultimo, i meno perfetti hanno una certa subordinazione e dipendenza dai più perfetti, ai quali servono come di preparazione, mezzo e strumento per esercitare le proprie funzioni e giungere più perfettamente, como al fine individuo, così al fine supremo. Indi è stato accennato ancora come l'ordine materiale è inferiore e soggetto all'ordine spirituale, l'ordine spirituale all'ordine morale, e come questo sta all'apice degli ordini creati a cui in certo modo mirano e sono indirizzati tutti gli altri; essendo l'uomo l'opera più eccellente, a cui il creatore mirò specialmente e ordinò le altre cose nella creazione, l'uomo stesso e tutto il creato con lui indirizzando poscia a sè come ultimo fine. Or quando l'interruzione di un ordine inferiore concorre e giova all'eccellenza di un ordine superiore, quando la sospensione momentanea di una legge fisica peculiare, a cui se ne sostituisca un'altra straordinaria, conduca con maggiore speditezza od eccellenza al conseguimento dell'ultimo fine, codesta sospensione o interruzione, quantunque contraria alla legge attuale particolare fisica, non è però contraria all'ordine dell'universo, al fine ultimo, al quale anzi, come si suppone, conduce con maggiore perfezione e più sicuramente, e però non è che un mezzo sovrannaturale, onde l'universo è indirizzato e condotto al fine suo supremo. Perciò i miracoli non solo sono possibili, ma sommamente convenienti, come mezzi sovrannaturali onde gli uomini, che formano l'ordine morale, sono ricondotti al fine universale ultimo.

54. L'uomo infatti, delle più nobili tra le esistenze dell'universo, creato ad immagine di Dio e fatto partecipe dell'intelligenza, della volontà ed amore dall'Ente, come intelligente e libero è indirizzato da lui alla conoscenza, imitazione ed amore del suo creatore, principio e fine di tutte le cose. Or può avvenire che, accecato, abbagliato e sedotto dal sensibile, chiuda gli occhi della mente all'intelligibile; strascinato dalle apparenze del bene fallace a questo volga tutti i suoi amori, disprezzato e abbandonato il vero bene, e così, ponendo il suo fine ultimo nelle cose create, passando di errore in errore, si metta al certo pericolo di smarrirsi, degradandosi invece di perfezionarsi, alterando l'ordine proprio e rompendo l'armonia dell'universo, allontanandosi di continuo, anzichè avviarsi al suo fine supremo. Come perciò si ovvierà a questi inconvenienti e disturbi; in qual modo più piano e semplice, e chi ricondurrà le cose sulla via dell'indirizzo ordinario? L'Ente creatore stesso, che, con la strepitosa straordinaria o particolare creazione del miracolo, eccitando gli uomini all'ammirazione e, scossili dal loro letargo, ergendoli di nuovo dal fango del sensibile alla contemplazione dell'intelligibile o dall'amore del bene apparente volgendoli all'amore del bene vero o sostanziale; fuorviati li rimette sulla retta strada, accecati li illumina, erranti li corregge o li rimette sulla via del bene, della verità e del perfezionamento, li riordina all'armonia universale, e però col miracolo li rindirizza e riconduce a sè come ad ultimo fine. In tal maniera i miracoli si palesano non soltanto possibili e convenienti ma anche necessari.

55. Ciò che abbiam detto del miracolo dicasi della rivelazione del sovrintelligibile, quando la cognizione dell'intelligibile non basta, od almeno così determinatamente o speditamente non può concorrere a condurre al conseguimento dell'ultimo fine. La rivelazione è possibile, se non contradice, nè per parte di Dio rivelante, onnipotente e sapientissimo; nè per parte della cosa rivelata, che è la verità; nè per parte di colui cui si fa la rivelazione, che è l'uomo dotato di intelligenza; e se poggia sulle stesse ragioni, condizioni e aggiunti che la possibilità del miracolo: la rivelazione è conveniente al

fine ultimo, è necessaria per le ragioni che abbiamo esposte, onde il miracolo è provato conveniente, conforme e necessario al conseguimento del fine ultimo. Spetta poi più ad altre scienze o ad altre parti della filosofia che a questa, provare l' esistenza dei miracoli e della rivelazione; però qui ce ne passiamo, contenti di averne dimostrata la possibilità e la convenienza, siccome mezzi soprannaturali, pei quali gli ordini creati sono indirizzati, condotti e ritornano all' Ente Uno, principio e fine delle esistenze tutte.

SEZIONE SETTIMA

PSICOLOGIA

1. Quantunque, nel trattare del mondo e degli oggetti della creazione, in generale siasi trattato ancora dell' anima umana, la quale è una delle creature, pure, essendo essa tra le più nobili fra le esistenze e come il fine almeno prossimo dei rimanente della creazione, merita che di lei si faccia una trattazione a parte. Quella parte della filosofia ove si indagano e si espongono le verità che riguardano l' anima fu detta *Psicologia* da due parole greche, che nel nostro linguaggio rendono — discorso dell' anima —. Così tutto ciò che può sapersi ed appartiene all' anima, secondo l' etimologia del vocabolo, giustamente fa parte della psicologia. Ma non ostante è cosa da notare che da alcuni è stata troppo limitata e da altri forse troppo estesa questa scienza. Alcuni infatti hanno compreso nella psicologia solamente le teorie delle facoltà dello spirito, nulla o poco curandosi e quasi del tutto tralasciando ciò che spetta alla natura ed attributi, che è il meglio e più interessante da ricercarsi di lui. Altri hanno compreso nella psicologia, non solamente ciò che alla natura ed attributi dell' anima spetta, ma anche tutto ciò che riguarda le facoltà dell' uomo come esistenza vivente, sensitiva e intelligente. Ove a noi pare che di soverchio siasi estesa la psicologia; poichè, sebbene tutte le facoltà dell' uomo che alla conoscenza si riferiscono si radichino nell' anima, pure di molte non si può avere lo sviluppo se non coll' ajuto o mezzo o ministero del corpo, in quella maniera che la cognizione umana attuata non si ha dall' anima sola ma dall' uomo, composto dell' anima e corpo in unità di persona; per cui ci sembra che delle facoltà dell' uomo, o, come altri direbbero, dell' anima, non si possa bene e perfettamente indagare, se alle ricerche che si fanno sulle spirito, ove esse hanno loro radice, non si uniscano le ricerche su quell' oggetto per cui solamente molte di loro si sviluppano e si attuano, la qual cosa si compie nella scienza ove trattasi dell' uomo come esistente vivo, senziente, intelligente, scienza che sopra fu nomata da noi Antropologia. Però è che avendo noi trattato in Antropologia (poichè ci sembra più conveniente, ordinato e ragionevole) delle facoltà umane, le quali non spettano puramente all' anima ma all' uomo, qual' è supposito personale, vive, sensitivo, intelligente, rimane che qui discorriamo di ciò che è esclusivamente psicologia, di ciò che è proprio solo dell' anima, cioè della sua natura e proprietà od attributi.

§. 1. *Dell' animo, sua essenza, sostanza e proprietà.*

2. La voce *anima*, come è stato notato in altro luogo, per gli antichi significava generalmente il principio della vita e qualunque specie di forza vitale. E poichè il sentire, l' intendere, il volere, in una parola il pensare, sono atti eminentemente vitali, perciò in quel modo che all' anima erano direttamente attribuiti, così l' anima, considerata nell' uomo, è venuta ad essere definita comunemente = il principio vitale che in noi pensa, l' *io* =; anzi, perchè in breve verrà dimostrato che l' anima è semplice e spirituale, così precisamente si definisce = il principio spirituale che in noi eseguisce tutte le funzioni del pensiero ed è radica di quelle della vita =. Diciamo *considerata nell' uomo*, poichè, oltre all' uomo, fra gli esseri della creazione ve ne sono di quelli forniti di anima, che ha attributi diversi da quelli dell' anima umana.

3. Prima ricerca riguardo all' anima versa sulla sua essenza, che si dimanda qual sia e in che cosa propriamente consista. Fu opinione de' Cartesiani che l' essenza dell' anima consistesse nel pensie-

ro continuo, e Locke ne' suoi sentì che dovesse riporsi nella forza di pensare. Ma poichè, giusta la nozione che comunemente se ne dà, l'essenza è la prima cosa che dell'essere si concepisce, nella quale mettono radice tutti gli attributi; siccome il continuo pensiero non è la prima cosa che si concepisce nell'anima, essendochè avanti di lui sta la potenza o forza di pensare, mentre di più il pensiero attuale è cosa mutabile e contingente laddove l'essenza è cosa necessaria ed invariabile; siccome la potenza e la forza di pensare è radicata nella sostanza ed essenza; quindi si pare come nè nel pensiero continuo, nè nella potenza di pensare possa riporsi la essenza dell'anima. In che cosa dunque consisterà essa? Abbiamo notato più volte che le essenze veramente ci sono ignote nello stato presente e che costituiscono il sovrintelligibile; diguisachè se alcunchè si determina quanto all'essenza di qualchecosa, ciò non è se non per nostro modo di intendere, precisando l'essenza nominale soltanto ed anche questa assai oscuramente, non altrimenti; per cui quanto diciamo dell'essenza dell'anima deve intendersi solamente rispetto a ciò, che primo conosciamo di lei, all'essenza nominale, non più nè diversamente. Ciò notato; avendo noi definito sopra essere l'anima il principio della vita, è chiaro che ciò che primo e principale si concepisce dell'anima è in quanto essa è forza vitale, non la concependo nè potendo esistere per noi che come forza di tal natura: perciò l'essenza sua giustamente sarà da noi riposta in ciò ch'essa è principio della vita; principio della vita in genere trattandosi di qualunque specie d'anima; principio della vita sensitiva e ragionevole trattandosi dell'anima umana.

4. L'anima è stata definita sopra — il principio che eseguisce in noi le funzioni del pensiero ed è radice di quelle della vita —: da ciò risulta che essa agisce ed opera; l'azione d'altronde non si ha senza la potenza effettrice, nè questa senza il subbietto a cui appartenga ed un principio sostanziale da cui originariamente derivi, siccome è chiaramente provato e conchiuso dai metafisici principi — non vi ha effetto senza causa —, — non azione senza agente —, — non modo nè attributo senza principio di inerenza, senza fondamento radicale sussistente —; per conseguenza da tutto questo rimane dimostrato l'anima essere il principio sussistente delle proprie azioni, essere una vera, reale e propriamente detta sostanza e precisamente la sostanza *spirituale* pensante in noi, siccome risulterà dalle prove che soggiungeremo sotto sulla sua spiritualità.

5. Averroe e Spinoza per la dottrina panteistica onde professarono una sola essere la sostanza esistente, di cui è modificazione e manifestazione ogni altra cosa, sostennero una sola essere l'anima, la stessa numericamente in tutti gli uomini, non tante distinte quanti sono essi; e distinguersi solamente per la moltiplicità e varietà del pensiero, che al dire di Spinoza è uno degli attributi della sostanza infinita. Ma, oltrechè la teoria dell'unica sostanza è assurda, come fu provato in altra sezione, onde duopo è che cadano tutte le illazioni dedottene; che le anime umane tante siano, individue e moltiplici quanti sono gli uomini, si ha dalla seguente ragione semplicissima. La stessa sostanza può in tempi e circostanze diverse essere affetta da modificazioni diverse, avere qualità contrarie, ma nel tempo stesso non mai: così l'acqua può in tempi diversi essere nello stato di ghiaccio, o di acqua, o di vapore, ma non può essere nell'uno e nell'altro stato al tempo stesso. Or gli uomini hanno contemporaneamente pensieri, affetti, modificazioni, volizioni diverse e contrarie ed opposte; anzi lo stesso avvenimento nei diversi uomini affezioni diverse produce, in uno piacere per esempio, nell'altro dolore; dunque l'anima non può essere sostanza unica di numero in tutti gli uomini, ma tante anime debbono esistere ed esistono quanti sono i singoli individui della specie umana.

6. Siccome principio sussistente di azioni e siccome esistente di una classe distinta dagli altri esseri della creazione, l'anima deve essere fornita di attributi propri e di proprietà distintive in armonia colla sua essenza onde procedono, per le quali essa, come specie particolare di esistenze, si scerna marcatamente da tutte le altre, tanto più che in forza della eccellenza dell'anima si ha in na-

tura la classe più nobile degli esistenti, cioè l'uomo. Cotesti attributi e proprietà distintive di cui gode veramente l'anima, come verrà dimostrato in seguito, sono riconosciute comunemente nella spiritualità, nell'immortalità, nella libertà di lei, delle quali parleremo nei tre seguenti paragrafi.

§. 2. *Dell' unità, semplicità e spiritualità dell' anima*.

7. Già in ontologia e in teologia naturale abbiamo notato che l' *uno* è ciò che non ha parti nelle quali possa disgregarsi; siccome *semplice* è ciò che non ha elementi dai quali risulta; essendo *uno* opposto a molteplice, *semplice* a composto. Col nome *spirito* poi, vocabolo ricevuto dai greci tolta similitudine dalla leggerezza ed esilità del fiato, del vento o dell' aura e per metafora adottato a significare una specie di sostanze, si intende comunemente = una forze sostanziale e propria che, come sussistenza, esistenza e vita, ha funzioni indipendenti, superiori, diverse e più eccellenti d' assai ed anche contrarie a quelle della materia, così che questa non può essere abilitata a quelle finchè rimane materia =. Perciò due classi di sostanze comunemente si distinguono. La prima è di quelle le quali, sebbene come sostanze e forze siano semplici, pure per naturale loro destino sono ordinate all' unione e aggregamento con altre e sono fornite inizialmente di tutte le proprietà che nell' unione e aggregamento soltanto possono essere attuate completamente; e che si chiamano sostanze *materiali*, dalle quali sono costituiti i corpi. L' altra classe comprende le sostanze non destinate all' aggregamento ed unione nè a costituire il composto, e però dotate di proprietà onninamente diverse, superiori ed opposte a quelle della materia, cioè di una sussistenza, vita ed esistenza individua e indipendente, con funzioni immensamente più eccellenti di quelle delle materiali sostanze ed a queste impossibili, siccome sono il pensiero, l' intelligenza, il volere: le quali sono dette sostanze *spirituali*. Così, per sostanza spirituale comunemente si intende = un essere od esistente sostanziale, semplicissimo, immateriale, indipendente, non ordinato ed incapace di formar composto di sostanze del medesimo genere, intelligente ed essenzialmente attivo =. Della prima classe di sostanze sono tutte le esistenze corporee; della seconda classe sono l' Ente, spirito perfettissimo, le intelligenze superiori e l' anima umana.

8. Ma riguardo a quest' ultima, appunto perchè la sua spiritualità è posta in dubbio o apertamente impugnata dai materialisti, pseudofilosofi che non ammettono se non materia, quali furono nei tempi antichi Leucippo, Democrito, Epicuro coi loro atomisti, e quelli che dicevano l'anima composto risultante da combinazione di elementi corporei, come Diogene, Anassagora, Anassimandro, che le dissero composta di aria, Senofane che di terra e di acqua, Parmenide che di terra e fuoco, Crizia che di sangue; nei tempi moderni Elvezio, Diderot, La-Mettrie che ridussero l' uomo ad una macchina, Cabanis, Tracy, Lancellin, Broussais ed altri; così è necessario che con convincenti argomenti la dimostriamo in breve e la poniamo in sicuro. Queste adunque sono le prove che convincono dell' unità e semplicità in pria, poscia della spiritualità dell' anima.

9. Che l' uomo sia fornito di vita sensitiva e che quindi senta e pensi, egli è tal fatto evidente che niuno vorrà contrastare; ora tra gli attributi e le operazioni della vita sensitiva, della sensazione, del pensiero e quelle della materia, del composto, del molteplice, del corpo vi è intrinseca ripugnanza; dunque la vita sensitiva, la sensazione, il pensiero e le individue operazioni loro non possono procedere dalla materia, dal composto dal corpo, ma debbono dipendere da una sostanza essenzialmente diversa da loro, che è l' anima, la quale per questo appunto deve dirsi una e semplice. Di vero il molteplice, la materia, il composto, il corpo nel suo più proprio concetto è una realità cosgmentata di parti, estesa, solida, figurata, inerte, divisibile, impenetrabile, di modo che le operazioni sue non usciranno mai dalla sfera della molteplicità, composizione, estensione, figura, materialità. Al contrario la vita sensitiva, la sensazione, il pensiero sono così scevri di parti ed escludono molte-

plicità in guisa che a niuno lasciano campo da potersela soltanto fingere o pensare in loro. Infatti si dà bensì una sensazione più vivida o men forte, un pensiero più chiaro o più confuso, una vita più energica e vigorosa o più debole e snervata, ma certo niuna di queste tre cose può essere pensata fatta in parti o in pezzi, e ridicolo sarebbe cercare un pezzetto di vita, una parte di una sensazione, un elemento di una percezione, la metà di un pensiero e simili. Così sono spogli di figura, non potendosi neanco immaginare che la sensazione, il pensiero o la vita sensitiva siano quadrati, triangolari, poligoni, cubici, piramidali, sferici o cilindrici, rossi, bianchi, celesti, neri, o gialli, più grandi o più piccoli, più o meno estesi. Inoltre, il pensiero specialmente è eminentemente attuoso, consistendo in un'operazione celerissima che d'un tratto abbraccia tutto il suo oggetto, lo pervade fin nell'intimo e lo scomparte: è di più permeabile da tutti i lati, non essendoci pensiero che dalla riflessione non possa essere addentrato, e così compreso da un altro pensiero; il che non si avvera della materia e del corpo. Se adunque tra le proprietà del composto, molteplice, materia, corpo, e quelle della vita sensitiva, sensazione e pensiero vi è ripugnanza, questi non possono procedere da quelli, dunque dovranno procedere da un principio risedente nel corpo bensì, ma sostanzialmente diverso da lui e di proprietà diverse dalle sue fornito. E siccome oltre i corpi altre sostanze non si conoscono che le anime e gli spiriti, così la vita sensitiva, la sensazione il pensiero procederanno senza dubbio dall'anima, la quale come principio di cose in sè une e semplici, quali sono la vita sensitiva, la sensazione e il pensiero, deve essere uno e semplice.

10. Di più, la unificazione quasi centrale delle diverse e molteplici modificazioni, l'unità di azione e l'identità continua del soggetto operante nella moltiplicità delle affezioni argomenta di necessità l'unità e semplicità sostanziale del medesimo. Di vero, essendo diverse le parti di un tutto, ciascuna emette la propria azione indipendentemente dall'altra per guisa che è partecipata da lei solamente senza comunicarsi alle altre; di modo che quando volesse considerarsi l'azione del tutto elicita distintamente per ciascuna delle sue parti, si avrebbero tante azioni parziali o tanti elementi dell'azione del tutto, disgregati però fra loro, incomunicati a vicenda ed incomunicabili, e quindi mostruosi ed informi, non mai l'azione intiera, decisa, determinata, una e propria di quel tutto uno e completo. Perlochè l'unificazione e l'unità di azione non può attendersi dall'essere molteplice e composto nella sua sostanza, ma può essere data solamente dalla sostanza in sè una e semplice; siccome da questa soltanto può essere data l'identità del soggetto nella moltiplicità delle modificazioni diverse ed opposte, specialmente contemporanee, come è chiaro. E perciò, se il principio della vita, della sensazione e del pensiero in noi fosse un composto od un esteso, giammai l'azione totale potrebbe riferirsi ad uno stesso identico agente, cui appartenesse una sensazione o percezione intiera e molto meno tutto il complesso dei nostri atti cogitativi; ma, riportandosi essa a moltepliei diversi principi, ciascuno rivendicherebbe a sè il proprio suo atto; onde della medesima azione sensitiva o pensatrice a quale apparterrebbe un elemento, a quale un altro, senza mai poterla aver tutta, una, intiera e compiuta. D'altra parte, se bene esaminiamo il nostro interno, sentiamo avvenire tutto il contrario di coteste supposizioni, mentre per intima esperienza ci consta uno solo ed identico essere il subbietto a cui tutti i pensieri suoi e ciascuno in particolare si riferiscono, uno solo identico sempre ed invariato essere il principio a cui si riferiscono, in cui mettono capo, si incontrano in certo modo e si riuniscono tutte le diverse od anche opposte modificazioni che avvengono in noi. Ciò, ripeto, ne risulta dall'esame che possiamo instituire sopra tutti gli atti nostri di pensiero e intendimento, di volontà, di sensazione. Il che non potrebbe incontrare, posto che l'io, principio che in noi pensa, fosse esteso e dotato di parti. Conciossiachè, dovendo l'azione seguire la natura dell'agente, dovrebbe ella moltiplicarsi e scindersi in parti quando molteplice e composto fosse il principio onde procede. Ed è sì palpa-

bile quest' argomento che dalle stesso scettico Bayle non che recarsi in dubbio fu confermato con un paragone concindentissimo. Supponendo, ei diceva, un globo ie cui fossero state descritte tutte le parti del mondo, e supponendo queste globo fornito della facoltà di percepire le figure di cui fu ornato, niuna parte in esso si troverebbe che potesse dire: *io conosco tutta l' Europa, tutta la Francia, tutta la città di Amsterdam, tutta la Vistola;* ma ciascuna parte di esso potrebbe conoscere solamente quel pocolino di figura che le sarebbe toccato in sorte. E siccome cotal parte sarebbe così piccola che non rappresenterebbe luogo alcuno per intiero, sarebbo perciò affatto inutile per quel globo le facoltà di conoscero. Poichè da questa facoltà non ne risulterebbe atto alcune di conoscenza, o per lo meno sarebbero atti di conoscenza molto diversi da quelli che noi sperimentiamo. Difatti i nostri ci rappresentano un obbietto intiero, un albero intiero, per esempio, un intiero cavallo; il che prova ad evidenza che il soggotto modificato dalla rappresentazione di cotesti oggetti non è divisibile in parti, e che però non è corporeo nè materiale, o composto dall'aggregato di più elementi. Perlochè se il principio del pensiero e delle sensazioni in nui nella moltepiicità, varietà e contrarietà loro sempre identico e unificentele, è uno e semplice, cotal principio essendo l'anima, è provato che l'anima è uno o semplice.

11. Ma di più ella è spirituale. Ove crediamo opportuno di avvertire che, essendo une e semplici anche le anime delle bestie e gli elementi dei corpi considerati come sostanze, e tutelare la eccellenza e dignità propria dell' anima umana non basta averne provata la semplicità, ma è mestieri levarsi più alto e dimostrare la sue specifica differenza dall esistente meramente sensitive, la sua indipendenza dalla materie, e la sua superiorità all' essere corporeo, il che si fa e si ottiene appunto col dimostrarla spirituale giusta la enzione e significato di voce esposto sopra da noi. Impertanto, sostanza spirituale dicemmo essere quella, la quale non sole non è materia nè da lei dipende, ma di più ha sussistenza e funzioni proprie, indipendenti, e immensamente superiori a quelle delle materia. Or l' anima appunto gode di tale sussistenza, funzioni e proprietà. Infatti un principio che è e dipende dalla materie, ie tutto che esso è e fa ha sempre attinenza a condizioni materiali; e però egli, le sue potenze ed operazioni non usciranno mai dai termini del materiale, del concrete, dell' individue, non usciranno mai dalla sfera della passività e della dipendenze, condizioni naturali della materie, o, come succede a ciò che dipende da organismo, il quale, essende combinazione e congegnamento di parti diverse, per l' uso e l' esercizio di sè è soggetto a disturbo logoramente disgregamento e sfascio, col lungo esercizio egli e le suo potenze si indeboliranno, si stancheranne, istupidiranno, cesseranno di operare ed anche del tutte si discioranno. Daltra parte nulla di tutto questo avviene nelle operazioni delle potenze superiori dell' anima, distintivi attributi di lei. Sono esse l' intelletto e la volontà. Esamina l' intelletto, e vedrai di quanta altezza supera e trascende le basse condizioni delle materia. Egli nelle suo operazioni non è legate all' organo e alla semplice percezione degli oggetti materiali, ma senza ostacolo e confine alcuno libero trascorre per tutta l' ampiezza sterminata del vero. Perciò egli concepisce i corpi bensì, ma concepisce anche gli spiriti e sopra d' essi muove quesiti ed ordina ragionamenti: contempla gli esistenti non solo ma anche i possibili: intende gli effetti non solo ma aziandio le cagioni: apprende i fenomeni non meno che le sostanze, e dell' Essero e dell' esistente la realtà non meno che gli attributi, i rapporti, le leggi e le ragioni intelsce. Innùmerabili sono i concetti che adornano e forniscono l' intelligenza umana: superiori ad ogni corporea condizione e rapporto materiale, quali sono il concetto di Dio, dell' anima o degli spiriti, di causa, di sostanze, di bellezza, di virtù, di verità, di eternità ec. Se intende gli oggetti corporei, non è però dominato da loro, egli anzi domina i medesimi, e però nei rappresentarseli dà loro una forma totalmente diversa da quella che hanno come oggetti concreti; egli li rivolge, li maneggia dentro di sè, li penetra fin nell' intimo, li divido, li riu-

nisce, li universaleggia in diversi modi, li concretizza, li trasporta nella regione dei possibili, e così nel suo vedere li fa essere ciò ch'egli vuole con quella forma che ad arbitrio loro comunica. L'intelletto adunque opera indipendentemente dall'ajuto di un organo materiale a cui sia per avventura legato, e però, se dell'anima è l'intelletto e nelle operazioni di questo è spirituale, spirituale ancora necessariamente sarà di sostanza, non potendo l'azione superare in perfezione il principio da cui scaturisce. Indi, se si esamina l'uomo nelle operazioni delle singole facoltà intellettive, si viene a rafforzare vieppiù lo stesso vero. Per la riflessione infatti egli opera sopra sè stesso, penetra fino nell'intimo suo e di tutti i suoi atti, ripensa i suoi pensieri, percepisce la propria esistenza: per l'astrazione separa l'elemento intellettivo dal concreto che trovasi nella percezione sensitiva; pel giudizio due idee separate congiunge mediante la sintesi; siccome pel raziocinio una verità oscura cava fuori da una già nota, e la espone. Or tutte codeste operazioni si eseguono per un semplice atto del principio conoscitivo senza il concorso di verun organo, indipendentemente da qualunque condizione che leghi alla materia, come è evidente, non essendo esse determinate da condizioni concrete nè essendo l'obbietto loro un corpo che possa produrre impressioni; e però mentre mostrano chiaramente che il subbietto a cui appartengono ha un'esistenza sua propria, indipendente da tutto ciò che lo circonda, in quanto trova la vita in sè medesimo senza bisogno del ministero, aiuto e consorzio altrui per operare, mostrano egualmente che egli è spirituale in tutta l'estensione del termine.

Quanto all'affievolimento poi e stanchezza a cui pel lungo e continuato esercizio di sè va soggetto un agente che dipende dalla materia, risultati totalmente opposti avremo ove si tratti dell'intelligenza, della ragione, o di qualunque delle facoltà superiori dell'anima: il ripetuto esercizio le rinvigorisce e le conforta, siccome l'intensità e forza onde loro si fa presente l'oggetto le avvalora e ricrea. Così avviene che, quanto più chiaro ed evidente è il vero, tanto più è da noi chiaramente appreso, e quanto meglio è esso approfondito e più intimamente ed ampiamente contemplato, tanto più ci diletta: quanto più è elevato il ragionamento, tanto più ci innalza; e quanto più puro è il bene e perfetto, tanto più ci innamora, e se ne rapisce colle amabili sue attrattive, e nel suo possesso più pieno di inesprimibile consolazione e dolcezza il cuor ne riempie ed appaga.

12. Ciò che si è detto dell'intelletto dicasi della volontà. Essa ha per oggetto il bene in genere; ma questo non è cosa corporea nè dipende da condizioni corporee per essere, e per essere presentato alla sua facoltà proporzionale. Esso come bene è inteso dall'intelletto, e come appetibile è dal medesimo presentato all'appetito e alla volontà, la quale lo elegge e se ne bea, oppure lo rigetta e se ne priva. Ma intanto nè l'oggetto di lei, nè ciò per cui le vien presentato, nè l'azione sua onde si esercita intorno a lui è in modo alcuno dipendente da alcunchè di corporeo e materiale. E per ciò appunto da sè non da altro desume il motivo di attuarsi intorno al suo oggetto, in quanto, essendo libera, da nessuna condizione esterna dipende per muoversi all'azione. Ed è tanto ciò vero che ciascuno può di sè stesso testimoniare come, ad onta della presenza di oggetti appetibili, ad onta dei motivi per quanto vuoi fortissimi e spingenti alla emissione della volizione o nolizione, questa viene emessa e poi ritirata, viene riprodotta e di nuovo disdetta più volte, a tenore appunto di quel detto — io voglio e poi non voglio, voglio di nuovo e ancora non voglio, per ragione di cotali cangiamenti nelle determinazioni sta la libertà della volontà —. Così l'anima, secondando la propria inclinazione, in forza della volontà libera contraddice assai volte agli appetiti animali che la commuovono, rintuzza le passioni che la lusingano, dispregia i sensibili che d'ogni parte l'assediano, ed elevandosi sopra tutto ciò che sa di materiale e corporeo, ama il bene per sè stesso, cerca l'onesto ed a lui si appiglia tra le difficoltà che le si attraversano, resiste alle lusinghe del vizio, si stringe colla virtù ravvisata in una regione superiore al sensibile, della quale paga e felice sul corpo esercita suo im-

pero sommettendo gli inferiori appetiti; nelle quali azioni ella sente d'operare sempre più a seconda della sua natura e di avvalorarsi nella attività che le è propria. Indi a differenza di un agente materiale o dipendente da condizioni materiali, che, come passivo, ha bisogno di un esterno impulso, di uno stimolo, di un movente all'azione per attuarsi, la libertà della volontà umana non è mossa da alcuno stimolo esterno, ma solo allettata all'azione da interna rappresentazione del bene: non è costretta da verun impulso, ma si determina per propria elezione, e dove veramente si ostini nel proposito è affatto irremovibile, qualunque pur sia la violenza che sul corpo si eserciti. Ciò rende indubitato e palpabile ch'essa non dipende da alcun organo materiale, ma procede dalla sola attività del suo principio, l'anima, la quale, avendo funzioni indipendenti dalla materia e tutte sue, conviene dire che ne abbia indipendente la sostanza, e però dotata sia a rigor di termine di sussistenza tutta sua propria; e che quindi, come è differente dalla materia nell'operare, così da essa sia entitativamente differente ancora nell'essere. E poichè non è concepibile nè possibile un essere sostanzialmente uno, risultante da materia e da spirito insieme, consegue che, non essendo esso materia o materiale, debba essere assolutamente spirituale. Da tutte le cose dette sin qui adunque risulta l'anima essere spirituale.

13. Potrebbersi qui ribattere le difficoltà che si propongono dai materialisti: ma poichè si riducono tutte a riprodurre sotto varia forma la tesi, che starebbero in opposizione diretta alle prove sopra esposte, soprassediamo quindi per motivo di brevità; perchè chiunque abbia bene penetrate le addotte prove potrà per esse rispondere con vantaggio a qualunque obbiezione.

§. 3. *Dell'immortalità dell'anima.*

14. *Immortale* dicesi ciò che non è sottoposto a dissoluzione, distruzione e morte, e conserva senza fine la sua vita; *mortale* chi a quella è sottoposto, nè può conservare la vita. Impertanto *immortalità* è la proprietà onde un essere non è soggetto a distruzione e morte, e onde nelle operazioni della vita perennemente si esercita; includendo la vera immortalità non soltanto continuazione di esistenza ma continuazione di esistenza vivente, se immortale si oppone a mortale e vita a morte. L'immortalità è di due sorta, essenziale e naturale. Dicesi immortale *per essenza* quel essere che ha in sè la ragione della propria esistenza, della continuazione della medesima e della vita, e che non può essere altrimenti; tale è solo Dio. È immortale *per natura* quegli che secondo la propria natura non può morire, nè della sua esistenza può essere privato da qualunque forza naturale, anzi nemmeno da Dio qualora operi giusta certe leggi e condizioni da sè liberamente stabilite. Or di questa proprietà ne gode ella l'anima?

15. Tra' filosofi antichi alcuni, come Epicuro, Lucrezio, Dicearco, negarono del tutto una vita avvenire, altri ne dubitarono, e quegli stessi che l'ammisero, o la vollero temporanea, come gli Stoici, o unirono alla dottrina dell'immortalità il sistema della metempsicosi, come fecero i seguaci di Pittagora. Non è mestieri dire come nei tempi moderni tutti i materialisti hanno avversato l'immortalità dell'anima. Poichè, se per loro l'anima non è altro che materia e le operazioni sue non altro che risultato delle forze materiali, consegue che, disorganizzato il corpo, perisce tutto l'uomo. Per la qual cosa o hanno negata l'immortalità, come fece l'autore del — *sistema della natura* —, o si sono passati di questa importantissima ricerca. Ciò non ostante questa consolantissima verità, che l'anima umana cioè per natura immortale perdurerà perpetuamente nella sua esistenza e vita fu contro tutti i materialisti universalmente riconosciuta e provata con argomenti non equivoci dalle epoche più remote fino ai nostri dì. Questi sono i principali di cotali argomenti.

16. L'anima umana secondo la sua natura non può perire col corpo, dunque per questo capo è immortale. Infatti l'anima, giusta le prove addotte sopra, è semplice e spirituale: siccome semplice non ha parti nelle quali possa essere scissa, distratta e separata; siccome spirituale ella ha una vita e sussistenza tutta

sua propria, individua e indipendente, con funzioni ed atti immensamente più eccellenti, superiori ed anche opposti a quelli della materia, cioè pensiero, intellezione e volere, medianti i quali trascende tutto l'ordine corporeo, si affranca dai lacci della materia, si innalza alla contemplazione del vero, all'appetizione del buono universale ed assoluto, ed in sè trova forze mezzi e motivi per attuarsi, intendendo al proprio perfezionamento, agognando ad un fine che si addice solo ed è proporzionale allo spirito solamente. Perciò l'anima non vive per influenza di un principio diverso che lo sia congiunto, ma gli atti suoi di intendimento e di volontà al contrario, che a chiunque vi pone mente in lei chiaramente si dimostrano indipendenti da condizioni corporee e materiali, dimostrano lei ancora nella sua sostanza indipendente da cotali condizioni, cioè del tutto spirituale; e però la dimostrano con una vita propria indipendente e radicale in lei. Anzi poichè, come fu detto ove se ne trattò, la vita è attuazione di potenze ed esercizio di forze, ed il senso comune aggiunge suo suffragio col non pensar mai lo spirito se non dotato essenzialmente di vita, così a ragione si può dire, non solamente l'anima non vivere per influenza di un esterno principio che le sia congiunto, ma lei propriamente essere che comunica la vita e vivifica il suo corpo: la quale vita per altro non si comunica tutta. (come sempre risulta dall'esame degli atti suoi anche in tempo di unione) ma ne ritiene in sè la radice, la parte principale, più attiva, sustanziale ed energica; il che esprimevano gli scolastici con dire che l'anima si congiunge colla materia senza immergervisi del tutto: e quindi essere lei che, allorquando il corpo per non essere più atto alle funzioni vitali va disorganizzandosi, ritira da lui e concentra tutta in sè la sua vita. Daltra parte una cosa può perire in due modi; o per dissoluzione, separazione e disorganizzamento degli elementi dal quali consta, se è composta, come sarebbero generalmente tutti i corpi; o perchè, risoluto un composto dal quale dipendeva nella sua esistenza e funzioni, non avendo più l'appoggio a cui sosteneasi e per cui solamente, considerato come mezzo e come fine, operava, debba quasi per natural conseguenza dileguarsi, come avverrebbe all'anima dei bruti. Ma l'anima non ha parti in cui possa essere divisa e separata, nè vive per l'influenza di un principio diverso da lei con lei congiunto, anzi è semplice ed una, indivisibile forza vitale, e radice di un'interna azione per cui il suo corpo stesso, finchè le sta congiunto, vive: dunque è impossibile che si sciolga e muoia a mò degli esseri composti od avvivati da un principio diverso da loro. Inoltre l'anima è spirituale, e gode di una vita, di un'esistenza, di funzioni affatto sue e indipendenti del tutto da qualunque essere corporeo e materiale, dunque col disorganizzarsi il corpo cui informava, non cessando la ragione nè il fine delle sue potenze e funzioni, ma restandolene invece la parte più nobile, motivo non vi è per cui debba sciorsi, disorganizzarsi come il composto da cui non dipendeva.

17. La morte del corpo non trae seco la distruzione dell'esistenza e della vita dell'anima, anzi, come questa separata dal corpo conserva tutti gli elementi necessari all'alimento della vita, così la vita continua; dunque anche per questo capo è immortale. E ciò siccome una sequela dei principi posti di sopra. Di vero se l'anima è semplice, immateriale e però indipendente dal corpo e dagli organi nell'esistere, la distruzione dei medesimi non importa la distruzione dell'anima. Così, essendo la vita principio interno di azione; se l'anima ha una vita, e l'ha veramente siccome è evidentemente provato dalle sue operazioni, la medesima le è interna e indipendente da quella del corpo, anzi, giusta dottrine esposte altrove, essa è che a lui la comunica; o se ciò è vero, distrutto il corpo non si distrugge per questo nell'anima la vita, principio di azione, ma anzi le resta non solo la medesima ma di più tutto ciò che a mantenerla le è necessario. Se infatti è indipendente dal corpo e dagli organi, se possiede principio interno di vita indipendente da qualunque esterna condizione, ella anche separata da loro possiede tutti gli elementi per continuarla indipendentemente dal corpo e dalla materia. Per fermo essa possiede facoltà superiori, intelletto e volontà, l'eserci-

zio delle quali non richiede ministero di materia e di organismo, come abbiamo provato sopra: or, non richiedendo cotal ministero e concorso, rimangono allo spirito cui unicamente appartengono, acciocchè per mezzo loro possa liberamente esplicarsi all' azione, alla quale, per la parte ed atti che loro spettano, meglio e con maggior vigore si dispiegherà nello stato di separazione, libera come è dagli impacci dei sensi. Le mancheranno bensì in cotesto stato le operazioni sensitive e le fantastiche, ma non mai le intellettuali e volitive, le quali specialmente costituiscono la differenza radicale dello spirito, e le quali in quella guisa che il loro principio, l' anima, separata dal corpo rimane, in quanto spirito, essere integro, compiuto, indipendente, e però libero ad operare con potenze inerenti e proporzionali alla semplice e immateriale sua sostanza e natura, così rimarranno esse integre, più sciolte e libere, con tutte le condizioni opportune, onde all' azione possano dispiegarsi meglio che innanzi. E che cosa difatti potrebbele impedire od intralciare nel loro esercizio? Non il motivo e ragione di sviluppo, perchè la loro vita è interno principio di azione e però, quando non manchi l' oggetto sovra cui esercitarsi, già essa per sè è all' atto. Non la mancanza di oggetto proporzionato; poichè l' intelletto riguarda il vero in quanto tale, la volontà il bene, nè l' uno nè l' altro dei quali è ristretto a sfera determinata, e però giusta la più pura essenza loro perseverando ambedue colla loro realtà universale nell' indipendenza da ogni condizione concreta e temporanea, restano invariabilmente immanchevole, continuo oggetto di ogni soggetto che possa esercitarsi intorno a loro: sebbene, quando ogni altra cosa mancasse, in quel modo che le cognizioni già acquistate e il riflessivo regresso sopra sè stesso all' intelletto presenterebbero abbondevolissima perenne materia di pensiero, alla volontà ancora somministrerebbero sufficiente oggetto di atti di amore e di volizioni. Non la mancanza di condizioni esterne, quali sarebbero o l' impressione corporea o la rappresentanza fantastica; poichè se le superiori facoltà sono indipendenti per loro natura da condizioni organiche ed esterne, anche nel loro esercizio saranno indipendenti del tutto da circostanze materiali.

48. Non può l' anima essere spogliata della vita ed esistenza per opera di un esterno agente, dunque è immortale anche per questo terzo capo. Conciossiachè questo sarebbe o un agente della medesima condizione dello spirito umano, cioè creato e finito, ovvero un agente di una condizione infinitamente superiore, vale a dire infinito, increato, Dio. Ma ciò non potrebbe fare il primo; poichè per torre l' esistenza all' anima bisognerebbe annichilarla, e per annichilarla ci vuole quella medesima potenza che a creare, cioè infinita, che trascenda l' infinita distanza tra nulla ed esistenza: ora cotesta infinita potenza non può trovarsi giammai nella creatura, finita per natura; dunque alla creatura è impossibile torre l' esistenza e far che resti annientata un' altra creatura. Resterebbe che lo facesse Dio. Ma questo ancora contraddice alla retta ragione. Imperocchè Iddio, come sapiente e benefico provveditore delle sue creature, a tutte soccorre, tutte regge e governa secondo le naturali esigenze di ciascheduna. E però non le annienta, nè la sua influenza ritira se non da quelle che, attesa la loro costituzione e scopo, esigono di cessare dall' esistenza, ma per parte sua le conserva e le sostiene nell' esercizio delle loro potenze; tanto più se le naturali loro proprietà non altre che nella continuata immanente esistenza trovino l' esecuzione dello scopo loro prossimo, il perfezionamento a cui possono aspirare. Or tale è veramente l' anima umana, la quale, come spirituale e indipendente dall' organismo corporeo, non esige di essere distrutta colla dissoluzione del corpo, con cui non ha alcuna necessaria connessione; ma piuttosto non trovando conseguimento dello scopo immediato delle sue facoltà distintive intelletto e volontà altro che nell' intendimento del vero, amore attuale del bene, quindi creata, attuata e giustavi esiga di esservi invariabilmente mantenuta; niuna ragione essendovi per affermare che cotali potenze siano limitate alla condizione del tempo e di altre circostanze nel conseguimento del loro fine prossimo; e però, come esige di essere conservata nella vita sua intellet-

tivo-volitiva, così di continuerai io quell' esistenza che è tutta sua propria, nè sorreggesi dall' organismo. Impertanto siccome Dio non si potrebbe più chiamare saggio con verità se indifferentemente annientasse le opere sue, specie le più perfette, egli è evidente che, a cessare da sè perfino il sospetto di improvvido o insipiente, non debba volere e non voglia annientare lo spirito umano.

19. La bontà infinita e la giustizia di Dio esigono che l' anima sia immortale, mentre questo domma ha per sè ancora il suffragio dell' universale consentimento. Non la provvidenza soltanto, ma la bontà di Dio esige che l' anima umana conservi perpetuamente in vita. Dio infatti ha creato l' uomo e l' ha posto nelle condizioni della presente vita; nelle condizioni della vita presente l' uomo è attorniato continuamente da tribolazioni dispiaceri e dolori, dai quali, giusta le ordinarie leggi di creazione e di costituzioni e rapporti attuali tra le esistenze, è impossibile che vada del tutto esente. Se le tribolazioni e i dolori della presente vita si intendano come mezzi conosciuti ed ordinati da Dio ad ottenere certi fini suoi una qualche volta e in un qualche ordine di cose, diventano beni e ottimamente si conciliano colla bontà sua, la quale lo porta a communicarsi alle sue creature e a procurare il miglior bene perfezione e compimento loro con tutti quei mezzi che la sua sapienza saprà scegliere ed adattare migliori al conseguimento dei fini voluti. Ma ciò, se l' uomo nella presente vita non va mai esente da mali, i quali, come l' esperienza ci assicura, qui non subiscono la felice trasformazione onde diventano beni e ordinati ad un fine che qui parimente si consegua, implica una vita dopo la presente ove i mali attuali, appresi come mezzi ad un fine, avranno loro scopo e diventeranno beni; vita che, e per queste stesse ragioni e per le dette poco innanzi e perchè non si potrebbe assegnare ragione di suo termine in un altro stato, deve essere perpetua. In caso diverso non si intende più la ragione di cotesti mali se non forse con dire che Dio crea l' uomo per cruciarlo ed affliggerlo, per dilettarsi delle sue infermità ed imperfezioni, il che tutto starebbe a contrasto e negazione della sua bontà, conseguenza che non può accettarsi in modo alcuno. La bontà di Dio adunque esige che conservi l' anima umana immortale.

20. Così esige la sua giustizia. Di vero Dio non potrebbe chiamarsi più a buon titolo giusto, se, coll' annientarci dopo il corso della vita presente, ci desse infrattanto sentimenti, rimorsi, comandi, del fine dei quali ci volesse poi defraudare in tal guisa, o facesse che così fossero senza un fine. Eppure, ecco altra ragione, il comando di essere virtuosi inalterabilmente ad ogni istante ci si fa sentire: così ci si fa sentire ancora potentissimo il bisogno di essere felici perfettamente, mentre proviamo che ora non siamo, nè troviamo oggetto nella presente vita che pienamente ne appaghi: l' esperienza d'altronde ci ammaestra pure che le affezioni tutte del nostro spirito hanno reali oggetti corrispondenti. Chi infatti non ha provato dei piaceri di sensazione, chi non ne ha provato nella conoscenza di qualche verità; chi non ha provato i piaceri che nascono dalla coscienza della virtù? Dunque questo solo comando non avrebbe uno scopo; dunque il suo corrispondente oggetto non avrà la più potente fra le affezioni nostre? Si interroghino poi tutti gli uomini, anche le nazioni più incolte e barbare, e tutti faranno conoscere la più profonda, sincera e ferma persuasione loro su questo domma, appunto perchè, quasi direi, ad ogni istante lo sentono. Una cotal persuasione è fatta palese colla universale, profondamente radicata, piissima religione dei sepolcri e quasi culto dei trapassati. Possibile che tutto il genere umano sia in errore in cosa tanto rilevante? Che se volessimo ricorrere alla rivelazione potremmo allora aver in mano al certo sì molteplici testimonianze divine a favore di cotesta verità, che solamente un insensato potrebbe apprezzarle poco, perchè di intenderle non sarebbe degno. Tanti motivi adunque costringono ogni sano intelletto a professare lo spirito umano immortale.

21. Anche su quest' articolo di filosofica dottrina gli atei e i materialisti propongono le loro difficoltà. Ma perchè tutte in ultimo risultato si riducono a tesi posate sopra falsi supposti, le opposizioni

alle prove sopra addotte, perciò crediamo di non doverci trattenere a ribatterle, se la fallacia loro è facile ad essere appresa e combattuta da chi ha ben penetrate e possiede le prove dell'immortalità.

§. 4. *Della volontà e libertà dell' anima.*

22. Quantunque nella piccola prefazione premessa a questa Psicologia siasi dichiarato che in essa non devesi trattare d'altro che di ciò che riguarda esclusivamente l' anima, pure in questo paragrafo alquanto ci allontaniamo dal programma, in quanto la libertà, esclusiva sua proprietà e radicalmente inerente all' anima stessa, avendo una sfera molto ampla ed estendendosi anche a tutto o a moltissimo di ciò che riguarda il composto umano o le personali sue operazioni, non potrebbe bene conoscersi nè bene si potrebbero appurare le verità relative, se non si parlasse con una certa ampiezza ed estensione di tutto ciò che le si collega e riporta.

23. Due facoltà precipue sono nell' uomo, siccome più volte abbiamo detto, radicate essenzialmente ed in certa maniera costituenti l' anima, principio sostanziale attivo nel medesimo, che sono intelligenza e volontà. A queste facoltà tutte le altre si riducono e sono subordinate, o da queste partono mediatamente o immediatamente tutte le operazioni che si avverano nell' uomo, le quali si possono comprendere sotto la generale denominazione di volere o di operare. Il vero e il bene sono i due principali oggetti intorno ai quali tutte le nostre conoscenze ed operazioni si aggirano; siccome la certezza e la felicità sono i fini a cui tendono e nei quali solamente possono riposare le tendenze illimitate del conoscere e dell' operare. Di ciò che riguarda al conoscere e alle sue facoltà abbiamo trattato altrove a sufficienza, ove di volo abbiamo toccato alquanto anche della potenza operativa. Ma qui duopo è allargare il campo assai più, trattando di proposito, per quanto è conciliabile con una certa brevità che ci siamo prefissi in questo corso, del principio operativo dell' uomo e di ciò che ha rapporto stretto con lui, all' occasione di esporre le dottrine che riguardano quella eccellente prerogativa di cui il creatore ornò l' uomo, per la quale tanto si innalza sopra tutte le altre creature e al creatore stesso si avvicina e si somiglia, da poter essere l' autore egli solo, indipendentemente dalla forza od azione di ogni altro essere creato, o della sua imperfezione ed infelicità o della perfezione e felicità.

24. Qualunque modificazione avvenga in noi produce o un sentimento che ci è grato, piacevole, conforme o appreso come conforme alla nostra natura, ovvero è disgustoso, contrario od appreso siccome contrario alla nostra natura. Il primo si chiama generalmente *piacere*, il secondo *dolore*. Perchè poi le modificazioni che in noi producono sentimento grato o disgustoso possono avere diversa origine, così si distinsero diverse specie di piaceri e di dolori. Furono detti piaceri o dolori *fisici* o *sensibili* i sentimenti procedenti da modificazioni derivate dalla sensibilità; *intellettuali* i procedenti da modificazioni originate dall' esercizio o dall' inceppamento della facoltà intellettive; *morali* gli originati da modificazioni prodotte da atti, che sono in armonia, rapporto e secondano, oppure contrariano le proprietà affettive dell' uomo e il principio dell' onesto e del dovere.

25. Siccome poi, ciò che è grato piacevole e conforme alla natura, la perfeziona, in quel modo che imperfezione le reca ciò che le è contrario e disgustoso; e siccome il senso comune chiama *bene* ciò che è o dà perfezione, in quel modo che male chiama il suo opposto; perciò in un significato esteso e lato può dirsi il piacere essere il bene, il dolore essere il male; bene essere ciò che può recare piacere, migliorare e perfezionare una cosa, male essere ciò che può recarle dolore o imperfezione, renderla peggiore; e però per prima divisione generale tante classi di beni e di mali darsi quante specie di piaceri e di dolori. Ma perciocchè il concetto di bene o di male implica il concetto di perfezione, la quale consiste nel possesso che una cosa abbia di tutta quella realità ordinata che le può appartenere, e però nel conseguimento compiuto di tutti i fini a cui una cosa e gli elementi suoi o ciò che necessariamente le appartiene sono ordinati, ed in conseguenza il concetto di perfezione im-

plica la cognizione dei fini o dei mezzi, dei quali i primi si intendono per sè i secondi per ragione dei primi, e nel conseguimento dei quali si prova un piacere; quindi altra divisione fra beni e mali è quella che li partisce in bene di ordine, di onesto e convenevole, cioè del fine ultimo che si intende per sè e nel quale si trova il compimento e la perfezione della cosa; in bene utile, che è quello dei mezzi, buoni in quanto servono al fine; in bene dilettevole, in quanto nel conseguimento dei fini tutti si gode un piacere: ed in male di disordine ed inonesto, in male del nocivo ed inutile, in male dell' agitazione, del disturbo, della non soddisfazione e displacere, ossia del dolore. Egli è chiaro poi che il solo bene del fine ultimo, nel quale si compiono tutti i fini e si consegue la perfezione vera e totale della natura di una cosa, perciò nel bene onesto e convenevole, consiste la vera natura di bene, che solo può intendersi direttamente, primitivamente, per sè; e che gli altri, essendo beni soltanto come mezzi o conseguenze del primo, solamente possono intendersi in ordine al primo stesso. È chiaro ancora che alla vera natura di bene può elevarsi soltanto l' essere che può avere la cognizione della perfezione e del fine, i quali danno la vera nozione di bene; che però solo l'uomo, fra le creature di cui può discorrersi col lume della sola ragion naturale, essendo a portata della cognizione della perfezione, ordine, fine, è a portata del bene e del male; e che questi sono oggetti dell' azione sua solamente e delle sue facoltà proporzionate a loro: che le creature puramente sensitive, al bene come tale, al male come tale, non possono elevarsi; che esse non sono capaci che di certi piaceri e dolori, cioè dei sensibili e delle modificazioni analoghe: e che l'atto come la potenza unica onde a quelli si appigliano o verso quelli si attuano e si svolgono è il solo appetito sensitivo, di cui sotto, il quale per loro costituisce ciò che dicesi spontaneità, la quale consiste nella tendenza interna verso un oggetto, e si esprime si manifesta per azioni analoghe onde impossessarsi di quello in soddisfazione della medesima tendenza, e si compie nel conseguimento dello stesso oggetto con soddisfazione dell' appetito, senza che mai però vi intervenga l' atto di ragione e di cognizione vera. Ella poi è riflessione da non trascurare che, la vera e compiuta perfezione consistendo nel conseguimento del fine ultimo e totale di una cosa, al quale sono subordinati e relativi tanti fini peculiari e tanti mezzi; in quella guisa che quella tal cosa può avere diverse o parti, o elementi, o potenze, o attributi con destini e scopi diversi; siccome può trovarsi opposizione tra un fine peculiare e il fine ultimo, tra uno ed un altro fine peculiare, tra una parte, elemento, potenza, attributo e suoi mezzi o fini, con un altro, suoi fini e mezzi; siccome i fini possono scambiarsi coi mezzi, i mezzi coi fini, un mezzo può condurre al fine meglio di un altro; così una data cosa sotto un aspetto può essere buona, male sotto un altro, bene in sè stessa o in paragone di una, male in paragone di un' altra, bene riguardo a sè, male rispetto al fine ultimo o viceversa: e però come si danno beni e mali veri ed apparenti, assoluti e relativi, completi e totali, incompleti e parziali. Lo spirito umano, poi concependo il conseguimento compiuto di tutti i fini e del fine ultimo, però la quiete di sè in loro, la perfezione e il riposo perfetto, si forma il concetto ideale del bene sommo e perfetto, definito da Boezio così = status omnium bonorum aggregatione perfectus =, che costituisce la così detta somma, perfetta felicità e beatitudine.

26. Ogni modificazione, piacevole o dolorosa che sia di qualunque specie delle esposte sopra ed ogni bene o male che tocchi l' uomo, produce immantinente in lui uno stato, disposizione e movimento, pel quale, o verso quella modificazione, appresa come piacevole e bene di qualche specie, si piega, è portato e tende per possederla tutta, se qualche parte gliene manca, continuarla, crescerla, o riprodurla se cessata; oppure da quella, appresa come dolorosa e male di qualche specie, rifugge, si allontana, resiste e tende ad annientarla. Nel primo caso si ha il così detto *appetito*, nel secondo caso l' *avversione*, che si possono considerare siccome atti contrari del medesimo principio, e che si identificano con ciò che da altri viene detto desiderio ed avver-

sione, i quali altro non sono se non l'inclinazione verso o la ripugnanza dell'anima da qualche oggetto, secondochè è appreso come piacevole o come doloroso, bene o male. Cotesta inclinazione o ripugnanza può nascere, o da modificazioni che si riportano ad un oggetto appreso come bene o male determinatamente per una cognizione antecedente, oppure da modificazioni che inclinano ad un oggetto non anche determinatamente appreso e sperimentato, a cui si tende soltanto per impulso di natura. Indi nasce la prima divisione degli appetiti, in istintivi o istinto, dei quali fu parlato altrove, e in propriamente detti appetiti o desideri, determinati per tendenza verso o ripugnanza da un oggetto, appreso come piacevole e disgustoso. Dal che è chiaro che il propriamente detto appetito non si ha senza la previa cognizione od apprensione dell'oggetto verso cui si sente la tendenza o da cui si prova la ripugnanza in quanto piacevole o disgustoso; se appunto l'appetito è tendenza verso un oggetto piacevole, ripugnanza da un oggetto appreso come disgustoso è l'avversione. E di qui si scorge il nesso ed influenza vicendevole che vi è fra intelletto e volontà, influenza che comincia dall'intelligenza sulla facoltà volitiva e da questa si ritorce su quella, di che fu trattato da noi in antropologia. Siccome per altro la cognizione od apprensione, la quale può presentare un oggetto appetibile od avversabile, può limitarsi solo a ciò che proviene dai sensi, fermarsi cioè in ricevere ed avvertire le diverse modificazioni sensibili, i piaceri o dolori che indi ne provengono e i loro rapporti, e così essere una cognizione od apprensione unicamente proveniente dai sensi; oppure può procedere più oltre, ed essere quella cognizione che nasce dalla pura intelligenza, la quale, elevata dal senso, passa a cercare la natura delle cose, le loro cagioni sì prossime che rimote e le leggi a cui gli esseri obbidiscono e i fini a cui sono indirizzati e che più o meno conseguiscono, da ciò determinando secondo retta ragione il valore di bene e di male, di piacere e di dolore: di due sorte quindi apparisce essere l'appetito. Uno che ha per norma l'apprensione sensibile e che da questa in certo modo è caratterizzato, chiamato perciò appetito sensitivo, materiale, animale; l'altro che segue la cognizione intellettuale superiore e da lei prende norma, carattere e nome, e si chiama appetito intellettuale o ragionevole: uno è determinato dal piacere o dolore, l'altro dalla cognizione del bene o del male. Perciò il primo, lusingato dal solo piacere dal bene o male sensibile, tende e va dietro solo a lui e secondo gli impulsi di questo si attua: il secondo al contrario, perchè è regolato dalla cognizione superiore razionale, che ha una sfera estesissima e che tanto in sè trova regole fisse, come da fuori di se riceve principi indeclinabili di azione e di giudizio, va dietro a ciò che è dettato dalla pura cognizione e secondo i dettami di questa si attua: e però, come quello si limita ad una sola classe di modificazioni e questo si estende a tutte, così l'ultimo si leva a ciò che è vero bene e tutti i beni come i piaceri e i dolori secondo ragione distingue paragona determina, e ciascuno ama per quello che vale. Indi questo decidendo del bene in generale e di ogni sua specie, tanto fisico che intellettuale che morale, tanto bene onesto e convenevole puro, quanto bene utile e bene dilettevole, come quello decide di un bene o di una classe di beni in particolare, è chiaro che l'appetito sensitivo è meno esteso e sottoposto all'appetito ragionevole, in quel modo che il bene piacevole è subordinato al bene convenevole e finale, in quel modo che il bene particolare all'universale. Per questa ragione uno fu chiamato inferiore che è il sensitivo, l'altro superiore, il ragionevole; e come il corpo è inferiore all'anima, il senso alla ragione, così il sensitivo appetito al ragionevole. Ciò che dicesi dell'appetito devesi sempre intendere anche dell'avversione se, come abbiamo detto poc'anzi, non sono se non atti contrari del medesimo principio. Siccome poi delle modificazioni, rappresentanze ed apprensioni puramente sensibili ne sono capaci i propriamente detti *animali* e l'uomo, con questa differenza che l'uomo nella stessa modificazione rappresentanza ed apprensione sensibile può intendere ciò che vi è di propriamente conoscibile e che ha ragion di vero, mentre a tutto questo non si innalza l'animale, il quale si ferma

al puro e nudo concreto del sensibile, della sensazione e della rappresentanza fisica conforme o disforme dalla sua natura senza alcunchè altro aggiungervi, così l'appetito sensitivo è proprio dell'uomo insieme e della bestia, con la differenza che non potendosi questa innalzare nè innalzandosi mai alla vera ragione di bene o alla vera cognizione, questo solo ha per principio motore delle sue azioni mentre produce la spontaneità da noi descritta poc'anzi, e per determinatore d'ogni suo piacere che si racchiude o si compie intieramente nel soddisfare a cotesto appetito: laddove l'uomo si innalza sopra il medesimo immensamente di più, nè a lui unicamente è legato come la bestia. Perchè al contrario l'uomo, sopra le modificazioni sensibili, alla cognizione del vero, all'apprensione del bene onesto si innalza, intorno al quale può attuarsi per conseguirlo e fruirne, in quel modo che il vero male può distinguere e conoscere per abborrirlo, avversarlo, allontanarlo da sè e fuggirlo, l'appetito e l'avversione ragionevole in conseguenza sono propri di lui solo, ed in lui costituiscono la facoltà, la quale per sua natura si attua all'azione a fronte, in rapporto, alla presenza del suo oggetto proporzionale, il bene cioè od il male, facoltà che si chiama ed è la volontà.

27. Di vero qualunque modificazione avvenga in noi si apprende siccome conforme o siccome contraria alla nostra natura; e però siccome tale che è o recaci perfezione o siccome tale che è o reca imperfezione; indi siccome bene o siccome male: in conseguenza fa che in noi si sviluppi una tendenza verso il primo o una avversione o ripugnanza dal secondo. Or considerato ciò che, come conformo o disforme dalla natura in quanto piacevole o doloroso ma limitandosi alla sola sensibile modificazione, sviluppa una tendenza o una ripugnanza indipendentemente e senza cognizione di fine, esprime, fa conoscere e distinguere la propriamente detta *spontaneità*, la quale nel senso di tutti consiste, come abbiamo detto sopra, nella tendenza o ripugnanza interna verso o da un oggetto, nelle azioni analoghe onde impossessarsene od allontanarlo per soddisfare tale tendenza o ripugnanza, e nel possesso od allontanamento conseguito e soddisfazione della detta tendenza o ripugnanza, il tutto sempre indipendentemente o senza cognizione di fine. Considerato poi nella ontologica, pura, universale sua nozione ciò che, come conforme o disforme dalla natura, piacevole o doloroso, le reca perfeziona o imperfezione, o perciò come vero bene o vero male appreso e conosciuto attua e sviluppa l'analoga tendenza o avversione, fa conoscere quella propriamente detta *tendenza superiore*, la quale al bene appreso come tale si appiglia, abborre o lascia il male inteso come male; e che, facoltà umana ben distinta dalle altre, illustrata previamente dall'intelligenza per passare a' suoi atti, non distinta dall'appetito razionale almeno nella radice, è la cosa stessa che la volontà. E veramente la volontà anche nella nozione che ne viene porta e somministrata dal senso comune è = la facoltà umana, la quale si appiglia e abbraccia il bene, abborre, lascia o rifugge dal male conosciuto e presentato come tale dall'intelletto =.

28. Sana ragione detta e vuole che ogni essere per necessità di natura tenda ed aspiri alla conservazione propria e rifogga dalla distruzione, sì che il contrario è un assurdo. Or come nella modificazione disgustosa ed appresa come male di qualsia specie una ripugnanza nasca nell'uomo, soggetto di lei, così nella piacevole, appresa come bene, in lui nasce una tendenza; le quali, per poco che siano continuate, divengono quasi abituali, si rafforzano, ed acquistano una tale energia o veemenza che agitano e commuovono l'uomo fortemente e lo inducono facilmente e spesso a piegarsi a ciò a cui esse inclinano. In quest'abito, veemenza o commozione, che procede dall'operazione ed esercizio dell'appetito od avversione, consiste ciò che dicesi affetto. *Affetto* adunque può dirsi essere = un'appetizione od avversione, che, continuato, ha rivestito la natura di abito ed è divenuta più forte e veemente, congiunta colla commozione del sangue e degli spiriti animali =. Quindi in primo luogo, l'affetto non si distingue dall'appetito ed avversione se non per ragione della maggior forza od energia che inchiude, di una

specie di abitualità e di commozione sensibile che porta seco. In secondo luogo, l'affetto non scaturisce che dal propriamente detto appetito od avversione, che così per le generali importano cognizione almeno generica del fine, cioè dell'oggetto come bene o come male; onde affetto propriamente detto non si ha altro che dall'uomo, e la bestia fa tutto quello che fa solamente per istinto o, se vuolsi, per appetito inferiore, il quale mancando della cognizione del fine appartiene più all'istinto di quello che all'appetito. In terzo luogo, per la somma personale unione fra anima e corpo comunicandosi le modificazioni come piacevoli o dolorose e però come appetiti od avversioni dall'una all'altro, l'affetto quasi esprime ed abbraccia questa comunicazione, quindi importa una commozione dell'uomo cioè dell'anima e del corpo insieme; onde l'affetto appartiene propriamente all'uomo intiero non ad una sola delle sostanze che il compongono. In quarto luogo, l'affetto influisce sull'azione, ma siccome principio involontario e fatale. Perciò l'affetto portato ad un grado troppo veemente, energico od anche violento si chiama *passione*, in quanto chi ne è preso e dominato, sotto il suo impero ed influenza patisce, tolto nome dal latino *pati*, un interno ed esterno cangiamento. In fatti in chi è preso da qualche passione noi vediamo un violentissimo trasporto od avversione verso o da un oggetto con uno straordinario cangiamento dello stato suo naturale specialmente del corpo e del volto in singolar modo, che si vede acceso e trasmutato nell'ira, livido nell'odio, o nell'invidia, pallido e sparuto nel timore, rubicondo nella letizia ec. Laonde ciò che dicesi dell'affetto viene a dirsi egualmente delle passioni.

29. Se l'affetto non è altro che un appetito od avversione divenuta forte, veemente ed abituale per la continuazione, con commozione degli spiriti animali; siccome radicato e ricevente forma dall'appetito od avversione avrà la medesima natura, principi e divisione. E perciò appunto, perchè la proprietà appetitiva si biforma in certa guisa nell'appetito propriamente detto e nell'avversione, così la proprietà affettiva ha siccome due principi e forme, l'*irascibile* e il *concupiscibile*. Dal concupiscibile, che riguarda l'oggetto suo come buono e però perchè originato dall'appetito è inclinato verso il medesimo, scaturiscono e sono caratterizzati tutti gli affetti che esprimono tendenza verso il loro oggetto come bene, perchè in essi domina il desiderio, la concupiscenza, l'amore: dall'irascibile, che riguarda l'oggetto come male e però perchè originato dall'avversione da lui rifugge, scaturiscono e sono caratterizzati tutti gli affetti che esprimono contrarietà e ripugnanza perchè in essi regna la collera e l'ira. Così gli affetti sono di due classi; gli uni onde si tende verso un oggetto, gli altri per cui da un oggetto si rifugge; che hanno per principio, i primi l'amore i secondi l'odio; fondati anche questi l'uno sull'appetito, l'altro sull'avversione; radicati tutti ed unificati nella generale proprietà onde ogni essere tende necessariamente alla propria conservazione, dalla distruzione rifugge.

30. Perlochè il principio affettivo quasi si gemina in due grandi rami, *amore* ed *odio*, dai quali scaturiscono tutti gli altri affetti, che desumono il loro nome o dalla natura degli oggetti che si amano o si odiano, o dal tempo a cui si riferiscono i sentimenti dall'amore o dall'odio nello svilupparsi quanto all'oggetto. Così la presenza e l'attuale possesso di un bene nell'amore indi destatosi nell'uomo ingenera il *contento*, la *letizia*, la *gioia* o il *tripudio;* che resi abituali convertonsi in *ilarità*. Al contrario dalla presenza di un male o dalla perdita dell'oggetto amato ne viene il *dolore*, la *molestia*, l'*afflizione*, il *cordoglio*, l'*ambascia*, la *desolazione;* che resi abituali generano la *malinconia*. Un bene passato produce *piacere* per la memoria del vantaggio che ci ha recato, e *dolore* per la riflessione di non possederlo più. Che se è un male, da cui ci siamo liberati, produce la *consolazione*. La rimembranza di un male passato genera il *lamento* e il *raccapriccio*. Un bene futuro, se si riguarda come vicino e facile ad ottenersi, dà origine all'*allegrezza*, alla quale si oppone la *mestizia*, come alla *gioia* la *tristezza*. Se si riguarda come di conseguimento probabile dicesi *speranza;* se come cer-

to, *fiducia;* nasce poi dal medesimo la *diffidenza* il *timore* o la *disperazione* a tenore delle ragioni di improbabilità od impossibilità a conseguirlo. Da un male preveduto nasce, ora il *timore*, ora l'*abbattimento;* la *disperazione* se imminente o gravissimo, colla quale va congiunto il *terrore;* che se impedisce l'uso della ragione chiamasi *spavento:* se il male è lieve *disprezzo*, e se si ha speranza di schivarlo *confidenza* ed *audacia*.

Allorquando l'affetto riguarda i piaceri del senso dicesi *concupiscenza*, dalla quale originano la *ghiottornia*, l'*ubbriachezza*, la *libidine*, l'*amore* propriamente detto, la *gelosia;* se riguarda le ricchezze dicesi *avarizia*. Allorquando ha per oggetto di sapere cose nuove dicesi *curiosità;* dalla quale nasce l'*ammirazione*, se scopriamo cose nuove o le conosciute ci vengono presentate in una forma nuova; la *sorpresa* se le cose nuove sono scoperte da noi in un punto che non ce l'aspettavamo. Se le cose che si ammirano appaiono grandi all'ammirazione succede la *stima* e talvolta la *venerazione;* ma il *disprezzo* ne segue e lo *sdegno* quando ci compariscono dappoco. Se l'affetto riguarda la dilezione di noi stessi dicesi *amor proprio;* dal quale nasce l'*orgoglio* o superbia, quando alcuno cioè ha una smodata stima di sè stesso; l'*ambizione* che è la smodata brama delle dignità ed onori; l'*invidia*, onde si sente dispiacere del bene altrui in quanto si considera diminutivo del nostro; la *vanità* che è la smodata brama della considerazione altrui. Che se alcuno desidera d'essere stimato, s'adopra di guadagnarsi le considerazione degli altri, e veramente ne è degno, cotesto desiderio costituisce l'*amor della gloria*. Se l'affetto riguarda l'amore verso Dio dicesi *carità*. Se è formato dalle dilezione verso i simili dicesi generalmente *benevolenza:* la quale chiamasi *pietà figliale*, *amor fraterno*, *patrio*, *coniugale*, *paterno*, di *parentela*, di *famiglia* secondochè sguarda il padre, i fratelli, la patria, il consorte, i figli, gli attinenti di sangue: se riguarda persone estranee alla famiglia si appella *amicizia;* se la memoria dei benefizi ricevuti *gratitudine*. Al contrario l'affetto si dice *fastidio* quando la veemente abituale commozione di ripugnanza è prodotta dal difetto di alcuna cosa, come di piaceri. L'*abbiezione* e la *vergogna* sono originate dal difetto di onore; la *miseria* dal difetto di ricchezze. Una ingiuria ricevuta produce una veemente ripugnanza che è, quando *rancore*, quando *ira*, quando *odio*, quando *nemicizia;* i quali affetti generano la *vendetta*, se fanno concepire al loro soggetto un violento desiderio di recare del male a chi lo offese. Dicesi *commiserazione* o compassione il dispiacere che in noi nasce alla vista degli altrui mali.

31. Data una modificazione piacevole o disgustosa nasce la tendenza o la ripugnanza, la quale nella continuazione acquistando energia, natura di abito, e commovendo il suo soggetto, lo induce assai volte a ciò cui spinge ed inclina, come ciascuno può testimoniare di sè; onde chiaro risulta come l'affetto può sull'uomo riguardo all'azione, in quanto gli è allettativo, motivo, occasione, incitamento ed aiuto alla medesima; colla sua natura di propensione veemente o di avversione violenta crescendone o rallentandone l'efficacia coll'informarla. Sebbene, dopo tutto questo, l'uomo è fornito ancora di un'ulteriore proprietà e facoltà eminentemente ed essenzialmente attiva, per la quale, al bene o a ciò che fu compreso come bene cui sente propensione e affetto, si piega di fatto e l'abbraccia, resiste e rigetta il male o ciò che fu appreso come male; chiamata con proprio nome volontà. Perciò, perchè alla presenza di un oggetto che ci si mostra como buono oppure come cattivo, sentitone un trasporto verso o da lui una renitenza, il primo apprnviamo e seguiamo come piacevole, ci allontaniamo dall'altro come disgustoso; = *volontà* dicesi quella facoltà per cui lo spirito nostro approva, segue ed abbraccia ciò che gli si presenta come buono e piacevole, rigetta quello che dispiacevole e cattivo gli apparisce =. L'atto pel quale si approva e si abbraccia qualche cosa dicesi *volontario* o *volizione*, l'atto pel quale si disapprova e si rigetta *non volontario* o *nolizione; involontario* dicesi quell'atto che avviene in noi indipendentemente dalla determinazione della volontà.

32. Dalla esposta definizione universalmente accettata risulta: 1.° Che la volon-

tà è facoltà essenzialmente attuosa e siccome il fondo o la radice delle proprietà affettive, in quanto sua propria natura è di amare il bene presentatolo come tale, cui l'uomo ha tendenza, avversare il male, da cui esso ripugna. 2.° Che la volontà per attuarsi bisogna della precedente cognizione dell'intelletto, che l'oggetto le presenti come buono ed amabile o cattivo e avversabile. Perchè per altro essa ha per naturale suo scopo di abbracciare il bene presentatolo avversare il male, a cui l'uomo dietro una cognizione sente una propensione o da cui sente una ripugnanza; però per attuarsi secondo sua natura le basta una qualunque cognizione dell'oggetto e del fine, onde abbia presente un qualche bene siccome oggetto proprio e proporzionevole intorno cui esercitarsi; la perfezione e compimento della cognizione essendo ricercata solamente per la perfezione degli atti suoi elettivi. Così se l'intelletto, appresa una cosa e trovatavi ragione di bene o di male, la presenta alla volontà, questa per ciò solo ha già sufficientissimo motivo ed oggetto per attuarsi, ed anzi si attuerà intorno a lei coll'abbracciarla o rigettarla in quanto già un'amore od avversione prova per lei, posto che altri oggetti o considerazioni non consiglino diversamente. Siccome poi la ragione considera calcola e confronta i diversi oggetti e le diverse loro ragioni di beni e di mali, e questi con le loro proporzioni e confronti presenta alla volontà, così per questo mezzo le porge motivo ed occasione a mostrare il suo valore come potenza elettrice, rimanendo sempre determinata e diretta al bene qual è, siccome facoltà generale che tende ed inclina al proprio oggetto. 3.° Che suo proprio oggetto è il bene come tale da amare, il male da odiare ed avversare, in quella guisa che oggetto dell'intelligenza è il vero e la cognizione. Il bene si può considerare e in universale o quasi in astratto, e in particolare o in concreto. Considerato il bene in generale, come il male, non può mai cangiare di natura, nè in certo modo l'uno cangiarsi nell'altro nemmeno per la nostra considerazione, e però l'uno sarà invariabile oggetto della perpetua nostra necessaria ed insuperabile tendenza, l'altro dell'avversione. Considerato in concreto può avvenire che ciò che dicesi bene in un senso, male dicasi sotto un altro senso; che ciò che è bene in una circostanza con altre circostanze divenga male; e che però sia oggetto or di amore ora di odio, quando di tendenza quando di avversione. Ma questo, come è chiaro, cangia i soggetti bensì e gli aspetti sotto i quali si possono considerare gli oggetti dell'azione della volontà, non mai la natura di questa, la quale sempre sma si porta o abbraccia il bene quando e dovunque si trova, ripugna e rifiuta il male. Ed in questo come in ciò che diremo nella riflessione seguente consiste la eccellenza e perfezione della natura intelligente; onde rilevasi che l'Ente e le pure nature intellettuali godono di perfezione tanto maggiore con quanta maggiore energia e valore amano e si portano verso il bene odiano si oppongono e resistono al male per esigenza di loro natura. 4.° Che in conseguenza essa non può volere il male sotto ragione di male, nè ripudiare il bene sotto ragione di bene. Poichè ella si muove all'azione in quanto vi è un'inclinazione verso il bene una ripugnanza dal male, dei quali si abbraccia il primo come piacevole, dal secondo si rifugge come doloroso; or, quando non voglia dirsi che la ripugnanza è tendenza, la tendenza sia ripugnanza, è impossibile concepire che la volontà avversi il primo, tenda al secondo. Di vero ciascuno per esigenza di natura sente tendenza verso il bene o la felicità, orrore e ripugnanza verso la infelicità, il dolore, il male: or non potendosi la volontà eccitare all'azione (come è certissimo) se previa non le è la cognizione e l'appetito, certo è che movendosi all'atto non lo può fare se non nel senso della stessa cognizione e previo appetito, così che abbracci ciò a cui ha tendenza, rigetti ciò a cui si sente avversione; se pure non si voglia dire che la volontà opera senza antecedente atto di intelletto a desiderio, oppure ch'essa colla sua azione cangia la tendenza o trasporto in avversione, l'avversione in tendenza o trasporto; ciò che è assurdo. Dal tronde tendenza è effetto di una percezione e sentimento piacevole, come avversione è effetto di una percezione e sentimento disgustoso. Dunque la volontà non può ripudiare quello a cui si ha ten-

denza, perciò non il bene come tale; ne può portarsi verso ciò a che sentiamo avversione, quindi non al dolore e male come tale. Così il bene in generale oggetto proprio della volontà sarà sempre amato da lei, siccome sarà sempre da lei avversato il male. Ma perchè gli oggetti di natura sono concreti e però beni particolari e determinati, siccome tali sono tutte le considerazioni e percezioni che dei beni può avere la intelligenza nostra; siccome vi sono in conseguenza dei beni e piaceri, dei mali e dolori veri ed apparenti, maggiori e minori; così, avendo la volontà scopo e motivo di attuazione appena una sufficiente cognizione dell'oggetto l'abbia prevenuta ma indipendentemente dall'esame o calcoli della ragione, la quale per altro, purchè da niuna passione sia offuscata, nel suo esame per la scelta fa sempre prevalere il bene più perfetto e di grado superiore al meno perfetto di grado inferiore, e al bene generale riguardando e riportandosi sempre da questo misura sempre lo scopo e la natura dei beni individuali, così, diceva, ne' suoi atti riguardo ai beni o mali particolari, può senza dubbio appigliarsi al dolore o al male quante volte le apparisca bene o piacere, può ripudiare il bene o piacere quando le apparisca come male o dolore: o ciò avvenga perchè alla percezione e prima tendenza quasi istintivamente seguendo l'azione della volontà niun calcolo vi si aggiunge della ragione; o perchè ad essa opponendosi qualche passione, è questa così forte da superare il dettame di quella. 5.° Che la volontà può indi dirsi rettamente essere lo stesso appetito ragionevole in quanto, data una qualche cognizione di un oggetto coi suoi fini, vi si porta e l'abbraccia come buono ovvero lo rigetta come cattivo; il bene in generale essendo sempre suo obbietto e però non potendolo non volere, perchè, comunque ella operi, sempre opera nel senso di una tendenza o di una ripugnanza nè si concepisce essere diversamente. Siccome poi in natura i beni e i mali sono molteplici, diversi, finiti e concreti, o possono avere tanto ragione di fini immediati e non di ultimo fine come di mezzi; (essendo fine ultimo il bene universale ed assoluto solamente, che posa nell'Ente); così fra questi ha luogo il paragone, il rapporto, il calcolo della ragione e il motivo della elezione; onde la volontà propriamente detta si distingue dalla volontà così detta *libera*.

33. Perchè in vero il Creatore ha fornita la volontà nostra, nella sua natura di potenza appetitiva del bene, avversativa del male in genere, di una proprietà onde per la specificazione dei beni e dei mali particolari concreti e individui, come mezzi al bene finale e assoluto, possa come meglio le pare appigliarsi all'uno piuttosto che all'altro, lasciar questo piuttosto che quello, proprietà che libertà si chiama. Perciò la libertà non è altro che la volontà stessa in quanto fornita di una proprietà, di cui nella creazione fu arricchita; onde avviene che da molti la volontà venga intesa per la facoltà libera senza distinzione.

34. *Libertà* nel valore del vocabolo non vuol dire altro che = immunità da necessità =. *Necessità* poi direbbesi quell'essere l'agente determinato ad una cosa così che non possa in modo alcuno farne un'altra. E perchè tale determinazione può procedere da un principio estraneo all'agente, e può procedere da condizioni intrinseche all'agente stesso; la necessità quindi altra è estrinseca detta ancora di *coazione*, altra è intrinseca detta *semplice necessità*. Laonde, essendo libertà esenzione da necessità, quando verserà sulla coazione sarà libertà dalla coazione, quando verserà sulla necessità procedente da condizioni interne all'agente sarà libertà dalla semplice necessità. In quanto alla sua natura poi libertà = è quella proprietà della volontà per la quale anche posto quanto è necessario all'azione può la medesima volerla e non volerla, volere questa o la contraria, volere questa od altra =. Suol chiamarsi anche *libero arbitrio*. E quanto ai membri della sua definizione oltre la divisione esposta suolsi dividere di più in libertà di specificazione, di contrarietà, di esercizio ossia di contradizione. È di *esercizio* o di *contradizione*, quando la volontà è così disposta da poter emettere o non emettere un atto determinato, come sarebbe emettere o non volere emettere un atto di riflessione: e in questa precisamente consiste la natura della libertà strettamente intesa. È di *contrarietà* quando la

volontà può porre un atto, come di amore, oppure il suo contrario, come di odio. È di *specificazione* detta anche di *disparità*, quando la volontà può porre indifferentemente atti di specie diversa, come sarebbe studiare, dormire, bere ec.

35. I requisiti per l'azione dipendono, altri dal soggetto, in quanto esso, causa efficiente dell'atto libero, gode della libertà nel suo pieno esercizio solamente allora che ha l'uso perfetto delle sue facoltà conoscitrici; altri dipendono dall'oggetto, in quanto per divenire oggetto proprio dell'azione della volontà deve essere chiaramente conosciuto: sotto il quale aspetto solamente è motivo sufficiente dell'elezione. Laonde alterate le facoltà conoscitrici nel loro esercizio, o ciò sia per qualche passione o ciò sia per qualche altra causa, per indisposizione del corpo per esempio, come il sonno, la mania, l'asfissia, una grave malattia ec.; oppure confusa ed oscura la cognizione dell'oggetto, anche la libertà in tali casi o si perde del tutto o considerabilmente indebolita rimane. Perchè daltronde, come abbiamo detto sopra, la volontà ha per proprio oggetto il bene da amare il male da avversare, così che non possa avversare il bene come tale, il male come tale appetire e volere, il principio e la ragione di libertà umana perciò implica sempre finità, limitazione e imperfezione, o per parte dell'oggetto suo o per parte del soggetto. Per parte del soggetto, in quanto sebbene le sue facoltà conoscitrici per l'esercizio della libertà debbano essere nel loro pieno esercizio, pure, come di soggetto finito, inchiudono finità e limitazione ne' loro atti, e però sotto qualche aspetto oscurità, confusione di veduta, erroneità almeno probabile, e quindi imperfezione tale che somministri ragione di molteplici modi di vedere e di vedute del medesimo oggetto e motivo di elezione. Per parte dell'oggetto, in quanto od è finito nella sua bontà, come tutti gli esseri della natura, e però accanto alla bontà sua comprende una imperfezione e motivo porge di volere o disvolvere: o se mica infinito in sè, non si presenta al soggetto conoscente come tale; onde la conoscenza che ne ha è così superficiale, imperfetta e confusa, da essere uguagliato ad un bene finito; così che posto in confronto con un bene apparente possa perdere in paragone con lui per parte di colui che sceglie. Di tal guisa che solamente gli esseri finiti come finiti e limitati nella bontà, e che però non hanno tanta forza da distruggere totalmente l'equilibrio della volontà e trascinarla invincibilmente dietro di sè, che sono mezzi soltanto ma non conosciuti necessariamente connessi col fine ultimo; solamente l'essere perfettissimo ma imperfettamente e confusamente conosciuto così da essere posto a confronto con beni finiti imperfetti ed apparenti, sono oggetto della libertà. Indi il bene in generale, nè il sommo bene evidentemente appreso come tale, nè l'ultimo fine, nè i mezzi conosciuti necessariamente connessi coll'ultimo fine sono oggetto della medesima. Di vero ha luogo la libertà quando ha luogo l'elezione, e l'elezione ha luogo o quando sono moltiplici e diversi i beni e i mali che si contrabilanciano, ovvero quando un dato oggetto come finito potendo presentare diverse considerazioni ed aspetti di bene e di male, di bene e male maggiore e minore, non assorbendo nè attirandosi esclusivamente tutto l'intelletto e il suo giudizio, nè cattivandosi invincibilmente tutto l'appetito, lascia ancora campo ad appigliarsi ad un aspetto a preferenza dell'altro, a questo o a quello. Ma il bene preso in generale, il bene sommo inteso intuitivamente, il fine ultimo appreso come tale, (che non è altro se non il sommo bene), e i mezzi conosciuti necessariamente connessi col fine ultimo, (che però divengono bene assoluto e sommo in quanto appunto col sommo bene necessariamente connessi), egualmente che il male considerato generalmente, il male che si direbbe assoluto, cioè la mancanza assoluta di ogni bene, ciò che evidentemente ci oppone o ci allontana dall'ultimo fine, sono tali oggetti che non ammettendo diversità di rispetti nè moltiplicità di considerazioni, non ammettono diversità molteplicità o ambiguità di giudizio per parte dell'intelletto, non diversità nè moltiplicità di tendenze per parte dell'appetito: e quindi come da una parte alla cognizione tutta dell'intelletto si presentano tali che con tutta la sua forza egli debbasi pronunziare con non dubbio-

so giudizio sui primi come da abbracciaro sui secondi come da rigettare, senza lasciar nemmeno motivo di sospetto in contrario; così dall'altra si attirano l'appetito od avversione in guisa che invincibilmente i primi si fanno amare odiare i secondi, senzachè campo rimanga al soggetto, che appetisce od avversa, di fare diversamente. Perciò l'Ente perfettissimo non è libero in tutto ciò che spetta alla sua natura, nè liberi sono i beati in cielo quanto all'amare o no il sommo Bene.

36. Locke ripose la libertà nella facoltà di porre o non porre l'azione secondo la cognizione della mente onde una cosa preferiamo ad un'altra. Leibnizio nella potenza di scerre spontaneamente fra più possibili quella che piace maggiormente, a niuno essendo determinato lo spirito. Tracy fece consistere la libertà nel potere di eseguire la propria volontà. Bonnet la fece consistero nella potenza, per cui l'anima come essere intelligente producendosi nella volizione fra vario maniere di essere, preferisce quella che le procura maggior piacere. Ed altri ne diedero nozioni consimili; dalle quali è facile rilevare che, sebbene tutti costoro a parole professavano l'esistenza della libertà nell'uomo, di fatto la rinnegavano, essendochè colle loro nozioni la vera natura ed essenza ne annientassero.

37. Perciocchè è bensì vero che la volontà per determinarsi a qualche cosa mediante la libertà ha bisogno della precedente cognizione dell'intelletto riguardo all'oggetto intorno cui esercitarsi, senza la quale, come è chiaro, non vi sarebbe neanche il volere medesimo; è bensì vero che la volontà per determinarsi ha bisogno di certi altri motivi che le si presentino per l'intelletto, como quelli che le siano occasione della determinazione: ma anche dato tutto questo e le azioni che dalla cognizione e dai motivi ne potrebbero conseguire, non abbiamo però ancora la libertà. Conciossiachè se libertà è esenzione da necessità, e la volontà daltronde per agire ha duopo necessariamente della cognizione e dei motivi, quando queste due cose si suppongano presenti e si supponga conseguente l'azione della volontà, perchè, considerate così nudamente le cose, non si vedrebbe onde la volontà potesse sospendere l'azione, non avremmo quindi ragione per chiamar quella libera perchè procederebbe dalla volontà condotta all'azione dai motivi e dalla cognizione, quantunque si potesse dire volontaria perchè procederebbe dalla volontà. Si annienta pertanto la libertà quando non si vuole distinguere dalla volontà presa nudamente come tale, e gli atti suoi non si vogliono distinguere dai semplici voleri. Ma a costituire la vera libertà bisogna supporre nella volontà la potenza di non operare come di operare a seconda o contro quanto prescrive la cognizione dell'intelletto e i motivi, dopo cotesta cognizione e cotesti motivi. Perlochè per la libertà queste due cose sono richieste: 1.° che lo spirito sia attivo nel volere: 2.° che nel volere i beni abbia il potere di non volerli nell'atto che li vuole; e però che egli nel volere non solamente sia immune da esterna necessità, ma di più sia immune da qualunque motivo intrinseco che per sè lo porti a volere. E in ciò consiste la vera natura della libertà dovendoci supporre nello stato di libertà in tale stato da non essere costretti a volere o a non volere da alcun motivo nè esterno ne interno.

38. Però è da fare distinzione tra volontario e libero. Chè il *volontario* consiste nel volere dello spirito, o suo portarsi verso un oggetto, abborrire un altro, ancorchè non possa fare diversamente; come quando volesse il bene in generale: il *libero* consiste nel volere così un oggetto che si possa anche non volerlo nell'atto che si vuole; come sarebbe quando si vuole una passeggiata.

È bene ancora, trattandosi delle azioni dipendenti dalla volontà, far distinzione tra gli atti *eliciti* e gli *imperati* della medesima. I primi sogliono dire quelli che cominciano e si consumano nella volontà, quale l'atto del volere o del desiderio che esteriormente non si eseguisce. Furono detti imperati quelli che cominciano nella volontà ed hanno compimento per una potenza diversa da lei, o questa interna quale un atto di analisi, o esterna quale una passeggiata che si eseguisce per le membra del corpo. Sui quali tutti fu mossa questione se cioè potevano essere coatti? Al che fu unanimemente risposto

del no se ne tratti degli eliciti ed interni. Perciocchè è contradittorio dire essere costretta la volontà a volere, con che si direbbe un atto volontario essere involontario. Avvegnachè con ciò non si tolga che possono essere necessari intrinsecamente. Ma sugli esterni fuvvi chi opinò che si, se ad un essere si può esternamente far operare quanto non vorrebbe. È chiaro per altro che qui si fa un falso passaggio. Forse saranno essi più atti della volontà nè eliciti nè imperati quelli che si pongono esternamente per la forza, ma ai quali la volontà stessa ripugna?

39. Così intesa la libertà come l'abbiamo spiegata fin qui, qual potenza dell'umana volontà onde posti tutti i requisiti ad agire possa agire e non agire, molti la negarono all'uomo. E furono gli Stoici che sostenevano tutto avvenire inevitabilmente per una libera disposizione dell'Ente supremo. Alcuni Accademici, che opinavano anche l'Essere supremo andar soggetto ad una inevitabile necessità o destino. Gli Epicurei che insegnavano non altro esistere che la materia eterna ed improdotta, in cui tutto avviene per una inevitabile necessità. I Manichei che professavano tutto derivare fatalmente nel mondo dai due principi buono e cattivo, o questo sia il bene o questo sia il male. I Panteisti, poichè dicevano tutto che avviene è necessario svolgimento dell'unica sostanza e suoi attributi. Gli Astrologi, che facevano dipendere tutto dall'influsso degli astri. Calvino, Lutero, i Giansenisti che volevano pel peccato originale aver l'uomo perduto insiem cogli altri doni il libero arbitrio. I Materialisti che ridussero l'uomo ad una pura macchina. Finalmente i citati sopra che hanno annientata la libertà con una falsa nozione della medesima.

40. Ma chiunque esamina il proprio interno, siccome in esso troverà il sentimento dichiaratissimo del potere che ha di mettere un'azione anche contraria a quella che attualmente mette e vuole, così sarà costretto ancora a confessare l'esistenza della libertà. Imperlanto la coscienza o il senso intimo saggiamente interrogato in buona fede e senza prevenzione a chiunque attesta l'esistenza della libertà, perchè a chicchessia rivela ch'egli è così padrone de' suoi voleri che può a suo talento porli e non porli, senzachè alcuna forza interna od esterna a ciò li determini. « Sentit animus se moveri, dicea Tullio; quod cum sentit illud una sentit se propria vi non aliena moveri ». Di fatti al presentarsi a me un oggetto scorgo essere in mio arbitrio: 1.° esaminare o no le ragioni per cui merita essere abbracciato o rigettato: 2.° determinarmi ad abbracciarlo o a rigettarlo: 3.° sospendere l'adempimento e l'esecuzione delle determinazioni prese e ciò per quanto tempo mi piace: 4.° finalmente cambiare anche del tutto ed appigliarmi al partito contrario. Al cospetto di cotesti fatti chi potrà asserire che la volontà è spinta da forza interna ed irresistibile?

41. L'idea della virtù e del vizio viene a confermare la libertà, che noi abbiamo riconosciuto dalla testimonianza della coscienza. In ogni epoca il vizio è stato riguardato con orrore, applaudita la virtù: la barbarie e la crudeltà ha formato sempre l'oggetto dell'esecrazione degli uomini, siccome al contrario gli applausi di tutti sempre ha riscosso la bontà e la dolcezza. Or ciò che bene si regge quante volte la volontà umana si suppone libera, viene assolutamente distrutto se si dice soggetta a necessità. In qual modo infatti esecrare una cosa applaudire all'altra se cotali qualità accompagnando le azioni degli uomini essi d'altra parte non hanno potuto fare diversamente da ciò che fecero? In questo caso tutte le azioni umane sono di un merito uguale, nè vi ha ragione di caricare di rimproveri coloro che seguirono il vizio ed operarono male, colmare di lodi quelli che professarono la virtù ed operarono bene.

42. Inoltre non può essere comando ove non sia facoltà di fare o non fare, nè può essere premio o pena ove non è merito e demerito, che d'altronde, come è evidente, non esiste ove non è azione propria e libera. Ora il comando del principio del dovere esiste. E chi non sente in sè la voce che lo avvisa continuamente e gli grida, sii giusto, sii buono, fuggi l'iniquità, non fare il male? Ne scopre pure la retta ragione, che deve essere premiata la virtù, punito il vizio: abbiamo approvazione di coscienza dopo il bene eseguito, e un sentimento che ci dice dover noi aspettare premio per esso; rimorso

di coscienza nel male e un sentimento che dopo averlo commesso ci fa anche nostro malgrado tremare pel castigo meritato. Dunque la libertà esiste, se di tutti questi sentimenti e dettami della ragione è il fondamento, e se esistere non potrebbero senz' essa.

Di più, a che delibererebbe l'uomo se non potesse fare diversamente da quello che fa? Pure è un fatto che sulla massima parte delle sue azioni egli delibera. Segno evidente egli è adunque che può fare e non fare un'azione ad arbitrio. Per cui il dogma della libertà dell'uomo è attestato dalla voce della coscienza, confermato dalle idee del vizio, della virtù, del comando, da quella dei premii e delle pene, della deliberazione; siccome è confermato ancora dal consenso universale. Poichè tutti gli uomini di tutti i tempi di tutti i luoghi di tutte le condizioni hanno sempre creduto di essere liberi, e come tali si sono diportati nelle loro operazioni; niuno si è mai stimato una macchina od un agente meccanico, e però tutti sempre hanno adoperato ed adoperano così che, in certo modo gelosi di questa eccellente loro prerogativa, nelle azioni che emettono spicchi e si manifesti. Belle però sono a questo proposito le parole di S. Agostino: « hoc « cantant et in montibus pastores, et in « theatris poetae, et indocti in circulis, « et docti in bibliothecis, et magistri in « scholis, et antistites in sacratis locis, « et in orbe terrarum genus humanum ». Che importar deve d'altra parte al saggio dello scioperato che nega le verità più evidenti?

43. Nè si opponga 1.° Che la libertà testimoniata dall'intimo senso potrebbe appoggiarsi ad una nostra illusione, in quanto operiamo sempre con nostro piacere e secondo la nostra inclinazione, di cui abbiamo coscienza, avvegnachè non potessimo operare il contrario; come avverrebbe ad un sasso che cadendo, se pensasse, crederebbe di cadere liberamente, quantunque sia spinto dalla gravità ed operi secondo necessaria inclinazione. 2.° Che per operare avendo noi bisogno di motivi e dovendo operare a seconda di quelli, non possiamo più operare a nostro arbitrio nè secondo la libertà che non abbiamo. Poichè è facile scorgere quanto al primo che, allorquando si obbietta, si pronunzia una contraddizione e si commette una petizione di principio. Di fatti quando noi diciamo atto di coscienza, diciamo l'atto interno dello spirito che ci fa presente quanto attualmente è in noi, cui con farci presente è impossibile che ci illuda: e quando diciamo libertà, diciamo appunto facoltà di agire e non agire anche posti tutti i requisiti ad operare. Or se la coscienza continuamente cotesta facoltà ci fa presente, come dire che ci illude senza dire ancora che una cosa ci fa presente, cui però non ci fa mica presente? E non è questa d'altra parte una contraddizione? Il sasso poi, se pensasse, ed avesse il sentimento di cadere così che potesse anche non cadere come volesse e più gli piacesse, sarebbe libero: intanto non è libero, perchè appunto nè pensa, nè di ciò ha la testimonianza di coscienza. Può adunque bensì ignorarsi la causa o il principio dell'azione in noi, nè questa è cosa soggetta alla coscienza: ma non può dirsi che una cosa sia in noi, se la coscienza non lo fa presente; nè può dirsi che ella ci inganna, quando ci testimonia qualche cosa.

Quanto al secondo; è vero, rispondo, che la volontà non opera senza i motivi, anzi, se il vuoi, aggiungerò che essa si determina sempre per il motivo più forte: ma che perciò? Se è un fatto e si sperimenta, che mentre la volontà si attiene ad un oggetto, perchè ne ha i sufficienti motivi, essa ha sempre il vero e reale potere di non eleggerlo, in che propriamente è riposta la libertà? Della quale lo spirito sentendosene l'esistenza, il diritto per l'uso stesso di lei può servirgli per sufficientissimo motivo onde dispiegarsi a qualunque azione. E con ciò intendo contrastare all'opinione di Leibnizio e di certi altri, i quali pretendevano che l'uomo non scelga mai e che però non ha libertà ove si tratti di beni fra loro uguali e pei quali ha motivi di egual peso. Non sarebbe infatti annientare la libertà col farla dipendere assolutamente dai motivi? Non può essere d'altronde un forte motivo per l'azione, prescindendo dagli estrinseci allo spirito, quello di usare appunto della propria libertà finchè si gode, a tenore appunto

di quel detto — volo, nolo, iterum volo, iterum nolo, stat pro ratione voluntas —?

§. 5. *Siccome in appendice alla psicologia. Dell' animo delle bestie.*

44. Se noi gettiamo uno sguardo sugli oggetti che ci circondano molti ne troveremo nei quali potremo di leggieri riscontrare assaissime delle azioni simili a quelle che facciamo noi, quantunque non riscontriamo loro del tutto simili a noi nella forma. Ora quelle azioni che si eseguiscono da noi sappiamo che procedono mediatamente o immediatamente dal principio vitale operativo che è in noi stessi, distinto dall' istrumentale ed esecutivo, procedono cioè dall' anima distinta dal corpo; devesi egli dunque dire il medesimo di quegli esseri che fuori di noi emettono operazioni simili alle nostre, devesi egli dire che cotesti esseri sono informati come noi da un' anima, che il principio sia dello operazioni le quali si effettuano in loro; devesi egli dire in conseguenza che degli animali sianvi diversi dall' uomo e che le bestie hanno un' anima?

45. Diconsi *bruti* quegli esisteoti nei quali riscontrasi istinto, spontaneità di azione e sensazione, ma niuna di quelle operazioni le quali accennano ragione: e però diconsi ancora *animali*, essendochè per cotesto azioni che sono semplici ed une debbono essere forniti di un principio semplice onde procedano, cioè di un' anima, ma si dicono animali *irragionevoli*, perchè cotest' anima loro è priva della facoltà onde gli universali si apprendono, si paragonano e se ne derivano le verità che contengono, cioè è priva della ragione.

Però col chiamare animali irragionevoli gli esseri della natura che si riscontrano dotati dei sovraesposti caratteri, il senso comune assai chiaramente esprime che in loro riconosce senz' altro un' anima fornita di sensazione almeno, di istinto e di spontaneità di azione. Pure non è mancato tra' filosofi chi abbia negato un anima ai bruti, e chi abbia riguardato gli animali siccome altrettanto macchine od automi più o men bene organizzati; alcuno volendoli assolutamente privi di senso e pensiero per non svilir l' uomo paragonandoli a lui, altri dichiarandoli macchine a pensieri e a senso, lo quali eseguiscono eccellentemente le proprie operazioni a quel modo che l' uomo, per insinuar meglio così la dottrina del materialismo e dell' uomo-macchina. Fra quelli che negarono senso e pensiero agli animali furono anticamente Diogene Cinico, Ferecide e molti della scuola Stoica; nei tempi più a noi vicini furono Gomez Pereira, Cartesio, Malebranche con altri cartesiani. Dissero poi l' uomo e gli animali macchine a pensieri Elvezio, la Mettrie, con tutti i materialisti moderni.

46. Ma a vero dire, l' esperienza, cui noi dobbiamo assolutamente attendere in cotesti casi, ci ammaestra che gli animali hanno organi sensorii similissimi ai nostri; che pongono azioni simili alle nostre, le quali in noi sono congiunte colla percezione sensibile; che sentono, che hanno istinti, appetiti, specie di immaginazione e memoria sensibile, spontaneità di movimenti, ed anche espettazione di casi simili.

Infatti pongasi attenzione a quelli che più comunemente ci cadono sott' occhio, quali i cavalli, i vitelli, i cani e simili, e vedremo che hanno gli organi sensorii costruiti come i nostri; che i loro nervi dagli organi si stendono al cervello, che anch' esso è della stessa conformazione del nostro; e che intercetta la comunicazione dei nervi col cervello cessa in essi come in noi ogni sensazione. Or si osservino nelle operazioni e si vedrà che distinguono sè dagli altri oggetti, gli oggetti esterni da sè e fra loro. Il cane distingue il suo padrone tra molti uomini, la fiera da un albero, da una foglia, la lepre da una pernice e simili. Le bestie tutte distinguono gli oggetti nocivi dagli utili ed appetibili. Questa distinzione importa percezione almeno sensibile di sè e dell' oggetto. Le bestie dunque hanno azioni simili alle nostre che sono congiunte colla percezione sensibile. La sensazione in noi e negli altri uomini noi la conosciamo per mezzo dei segni che la manifestano, così è degli animali. Il bove muggisce per fame, nitrisce per sete il cavallo, guaisce per dolore il cane. Niuno che abbia senno potrà spiegare altro che per sensazione i movimenti onde segnano di avvertire le impressioni

della luce, dei colori, delle distanze, dei suoni, della voce, degli odori, dei sapori, del caldo, del freddo; e tale che reca sorpresa come i Cartesiani non abbiano voluto riconoscere fatti tanto ovvii. Il medesimo dicasi dell' istinto. Al sesto o settimo periodo dell' incubazione il pulcino nell' uovo comincia ad agitarsi e muoversi nel fluido in cui nuota, ad aprire e chiudere il becco. Tanto dicono le osservazioni. Così si muovono i cagnuolini prima che siano rotte le membrane in cui sono involti, aprono la bocca, cacciano fuori la lingua, siccome fanno anche i vitelli che leccandosi prima di nascere inghiottono molti dei propri peli. I gallinacei corrono e beccano diligentemente il grano appena nati; i gattucci e i cagnolini sentono avvicinarsi la madre, si rampicano colle gambe, afferrano il capezzolo e succiano il latte. Che cosa dire dei maiali i quali, come viene riferito, dal primo momento del nascere afferrano quella poppa che loro tocca e sempre quella succiano non mai un' altra, seccandosi e perdendo subito il latte quella che ha perduto il rispondente succiante porcellino? Or venganci a dire Condillac e Soave che tutte le azioni delle bestie sono risultato dell' abitudine!

Ed hanno appetiti, una specie di immaginazione e memoria sensibile. Esse infatti sanno ritrovare il cibo più gradito di cui eransi cibate altra volte e con avidità il divorano; insidiano la preda, la sorprendono e se la sbranano; irritate si accendono di furore e, rapiti loro i nati, a guisa degli uomini manifestano ira, dolore, tristezza.

Facciasi che un cane abbia ricevute bastonate da alcuno e poi si vedrà se egli non fugge e non guaisce appena vede un bastone in alto: un pesce una volta rimasto all' amo e liberatosene segna di sospettare uncini in ogni cibo. Ciò mostra la riproduzione di cose altre volte sperimentate. Che dire dei sogni, dei quali nei cani, nei cavalli, negli uccelli spesso riscontransi manifesti indizi? E poi non si istruiscono certe bestie, e non si abituano a certe operazioni: non ritorna ella sempre la rondine al suo vecchio nido e al suo alveare di lontanissimo l' ape, le domestiche bestie alle proprie stalle? Ciò tutto è indizio di immaginazione e memoria sensibile almeno. Getta un pezzo di pane al cane ed ei si muoverà a mangiarlo, gettagli un sasso e, se lo distingue, non lo guarderà nemmeno. Il cavallo accelera, diminuisce o cessa il corso alla voce del suo padrone; ed anche a tenore del proprio appetito da niun eccitato regola il passo; un leone sibilo gli fa prendere qualunque direzione: ma che esso passi ove è un pericolo o si getti da un precipizio niuna forza vi è che ce lo conduce. Così un cane s' appiglia alla via più corta che conduce ad un termine lasciata la più lunga, e se s' avvede d' aver errato corregge tosto l' errore; se ad un trivio odora che nè in una nè nell' altra strada e passata la lepre s' avvia senz' altro nell' ultima. Operano dunque spontaneamente e con aspettazione dei casi simili.

Or se le bestie sentono, se hanno atti simili a quelli che in noi sono congiunti colla percezione, se hanno istinto, immaginazione e memoria sensibile, spontaneità, aspettazione di casi simili, debbono essere fornite di un' anima differente dalla materia, perchè il sentire l' avere percezione ed emettere tutte codeste altre azioni non si concilia in modo alcuno colle qualità della semplice e pura materia. Perciò gli animali non sono nè puri automi come volevano i Cartesiani, nè macchine a pensieri siccome insegnano i materialisti.

47. Quantunque però le bestie sentano, abbiano istinti, appetiti immaginazione, memoria sensibile, spontaneità di azione, aspettazione di casi simili; pure, 1.º non possono disporre dell' attenzione e della memoria. Chè invero l' animale è dominato sempre dalla più forte attuale impressione, siccome mostra esperienza, ed è regolato nella riproduzione dei fantasmi secondo le leggi di un' associazione meccanica, senza che ad arbitrio possa o concentrare la sua attività sopra questo o quell' oggetto, o risvegliare quelle idee che più gli sono in grado per servirsene a quegli scopi che nell' uomo formano poi il prezioso tesoro delle sue cognizioni. Perlochè le sue percezioni sono tutte e totalmente sensibili, concrete, particolari, fisiche, implicite, contingenti, di fatto; e manca di vero giudizio, e di raziocinio, siccome dedu-

zione che è di vero particolare dal vero universale astratto. Laonde in 2.° luogo anche ciò che direbbesi volontà in lui non è propriamente tale, è puramente istinto ed appetito; e perciò è privo di libertà, è totalmente concreto nell'azione, perchè appunto le sue azioni non dipendono da riflessione, ma, come il fatto mostra, dalla forza dell'impressione sui sensi di lui. I suoi sentimenti sono forti, ma sempre limitati ad oggetti fisici. Esso non è capace di sentire, come l'uomo, il giusto, l'onesto, il bello, vergogna del male, contentezza del bene operato, approvazione di coscienza, disapprovazione, rimorso, pentimento, nulla insomma di ciò che tanto nobilita l'uomo.

Tutto questo spiega come gli animali non comprendano quello che fanno, e siano incapaci di perfezionamento. Si osservino infatti, e si vedrà il mirmicoleone per es. formare il suo cono anche dove non può esservi utilità, siccome l'orologio suona le ore anche ove niuno siavi che possa ascoltarlo. La passera costruisce il suo nido nella gabbia anche senza il compagno, e la formica accumula grano per l'inverno ancorchè allora debba rimanere assiderata. Si osservi parimente, la rondine dell'Asia compone il suo nido forse più o meno perfettamente di quella di Europa o l'ape di una provincia il suo alveare diversamente da quella di un'altra? No certamente, sono anzi uniformissime nel medesimo grado di cultura. Così l'ape, la formica, il castoro, la rondine non sono più abili nelle loro operazioni adesso di quanto lo erano trecento, mille anni fa, di quello lo erano all'epoca della loro creazione. Dalle quali cose risulta che le anime delle bestie sono inferiori d'assai a quella dell'uomo, così diverse essendo le respettive proprietà

48. Da tutto il detto si può conchiudere che, mostrandoci i fatti nelle bestie tante azioni, le quali non possono convenire alla materia, in esse si trova un'anima la quale ne è il principio, e che è semplice, perchè il principio vitale, la sostanza e l'anima sono cose semplici. Ma perchè i fatti stessi ci mostrano queste siano le imperfezioni a cui vanno soggette le anime delle bestie, si deve dire che sono sostanzialmente di inferior condizione a quella dell'uomo, e che però non sono propriamente spirituali, non sono fornite nè di intelligenza, nè di volontà, nè di alcuna di quelle facoltà e proprietà che a queste vanno congiunte, nè però possono emettere azioni che da queste dipendano; sono solamente principi semplici e attivi della vegetazione e della sensazione nell'animale, dotati di vita vegetabile e sensibile, di sensività, istinto e spontaneità, nell'unico loro destino di informare e reggere il corpo animale col quale nascono, crescono, si sviluppano e formano una cosa sola, destinate a reggerlo cioè finchè allo sviluppo mantenimento e conservazione del medesimo fia duopo. E di qui è facile rilevare qual fine possa loro pronosticarsi. Di vero, sebbene sianvi stati di quelli che hanno opinato per le anime delle bestie potersi adottare la teoria della metempsicosi rigettata riguardo alle anime umane, pure sembra più ragionevol cosa tenere che restino annientate colla morte e dissoluzione del corpo cui informavano. Se infatti le anime de' bruti hanno per unico scopo e destino la informazione dei corpi animali e la direzione dell'organismo, cessando cotesto destino per la dissoluzione del composto cui reggono, esse ancora quasi per legittima natural conseguenza debbono cessare di esistere perire e dileguarsi; in quanto che Dio ritira da loro il concorso suo richiesto alla loro conservazione, cessato essendo lo scopo di tale concorso.

SEZIONE OTTAVA

ETICA OVVERO FILOSOFIA MORALE

§. 1. *Nozioni e definizioni del Buono e dell'etica*.

1. Ove fu discorso delle proprietà della filosofia si accennò fra le altre la somma sua importanza e quasi dominio, magistero e preminenza sulle altre scienze. E veramente non solo per le ragioni ivi addotte, e perchè a preferenza delle altre scienze sufficientemente risponde a tutti i quesiti che l'uomo si può fare, o perchè almeno mette nella via, o pone in mano la chiave o dà i principî alla soluzione dei più grandi problemi è cotanto

importante, ma vieppiù perchè con ciò soddisfà convenientemente alle facoltà, alle più eccellenti e nobili esigenze dell'uomo. L'uomo è fornito di intelletto e di volontà, delle quali facoltà sono oggetto il vero e il bene, cui se l'uomo giunge a possedere resta nella loro fruizione pienamente appagato e soddisfatto. Or la filosofia porge pascolo e soddisfazione al primo per la cognizione a cui indirizza e che somministra dell'essere nelle più necessarie verità o dei principi della conoscenza; appaga la volontà per l'indirizzo che le dà verso l'adequato suo oggetto, il bene. Di guisa che la filosofia ha quasi due grandi parti, la speculativa e la pratica, la razionale e la morale, quella che riguarda la cognizione del vero e quella che si volge all'acquisto del bene, le quali si raccolgono nel medesimo obbietto; io quel modo che le due facoltà proprie e applicabili a ciascuna si raccolgono e si identificano nel medesimo sobbietto.

2. Il vero infatti e il bene o buono, come in diversi luoghi è stato detto, non si concepiscono se non in quanto dicesi una cosa essere vera, una cosa essere buona. Nè ciò ha valore se non pel primo, rispetto e dipendentemente dal primo vero o buono essenziale, onde diparte, da cui dipende, in cui ha ragione ogni vero, ogni buono. Se infatti tutti gli esseri creati non sono se non in quanto si uniformano e rappresentano all'esterno i tipi divini, in egual modo non sono veri se non in quanto si riportano alla verità assoluta e rappresentano quei tipi, nè buoni sono se non in quanto alla bontà essenziale partecipano e quella rappresentano, riproducono, esemplano più o meno perfettibilmente. Di tal modo è vero e bene la creazione (termine dell'atto creativo), nella creazione (atto creativo), porchè vero e bene essenziale è il creatore che quella produce in esemplato e rappresentante di sè e de' suoi tipi. Di qui la giustezza di quell'espressione degli scolastici; — il buono si converte coll'Ente, il vero si converte coll'Ente —; così che vero e buono si convertono a vicenda, e nel fondo sono la medesima cosa. E come vero e buono si convertono a vicenda, così l'uomo ha due facoltà proporzionate all'appropriazione dell'uno e dell'altro, che in certo modo scambievolmente convertendosi nello stesso spirito semplicissimo, non costituiscono l'appagamento del proprio soggetto, l'uomo, se non con essere appagate pienamente esse stesse ambedue; di guisachè ciò che riguarda alla volontà per ordine di natura seguendo a ciò che si attiene all'intelletto, a ragione può dirsi l'etica, scienza direttrice della volontà al bene, compiere e porre la corona alla filosofia.

3. Il buono è duplice siccome il vero; essenziale o sostanziale e infinito, ed è l'Ente; condizionale partecipato e finito, o sono le creature fatte dall'Ente a rappresentare esternamente i suoi tipi, veri assoluti; a rappresentare partecipare e godere di quella bontà ch'egli si compiacque di comunicar loro, testimoniando col fatto della propria esistenza e varia partecipazione di bene la immensa bontà di lui. Indi siccome il vero relativo non ha valore se non in quanto si riporta al vero assoluto e con esso lui si misura, egualmente il buono relativo e finito non ha valore se non si riporta, non si uniforma e misura al buono assoluto. E però viene a fondarsi la scienza del buono, l'etica, la filosofia pratica o morale, che tratta appunto del modo onde la creatura ragionevole, la quale siccome compendio della creazione partecipa più d'ogni altra al buono secondo la sua natura di perfettibile procedente da intendimento e volontà, possa al buono stesso vieppiù avvicinarsi, stringersi, conformarsi, esponendo e stabilendone il fondamento, il soggetto, l'applicazione, l'esplicazione. Poichè se le creature si misurano alla significazione di buono più generica, che significa una realtà, partecipante ad un ordine e perfezione, diretta ad uno scopo, tutte sono buone egualmente nella natura e categoria propria; se poi si misurano alla significanza di buono più stretta, che vuol dire quella perfezione la quale nasce da razionale e personale attiva uniformità all'ordine, al vero riprodotto nell'azione, alla regola morale, allora buone sono o possono essere alcune creature solamente, cioè le ragionevoli (e quindi esse sole sotto quest'aspetto possono essere male), e nel buono possono crescere vieppiù indefi-

nitamente, quanto più al buono assoluto, all'ordine, alla regola morale procureranno di uniformarsi.

4. Chè buono, genericamente, è ciò che possiede realità ordinata e perfezione. E siccome l'Ente è infinito nella realità, così è illimitato nella perfezione. Indi egli, come innanzi dicevamo, è infinitamente buono, è il buono sostanziale da cui ogni altro buono procede ed è fatto; le creature sono buone limitatamente, perchè realità e perfezione limitata, comunicata e finita posseggono. Se poi buono si prende più strettamente, allora egli è l'uniformità personale ed attiva dell'essere intelligente all'ordine. E anche così inteso prima di tutto è buono sostanzialmente l'Ente, che, realità assoluta, infinito negli attributi, Essere perfettissimo, è in sè ordinatissimo anzi l'ordine stesso, e sapienza infinita è a sè stesso perfettamente uniforme, e concorda e stabilisce l'ordine a cui debbono essere uniformi le opere sue. Dopo di lui sono buone le creature in quanto si conformano all'aeterno loro esemplare e si uniformano all'ordine e regola da lui stabilita, e cattive alcune divengono in quanto per la libertà loro conceduta da cotest'esemplare ed ordine si dilungano. Ove appunto è da riflettere la distinzione che passa fra le creature, delle quali alcune sono intelligenti e libere, ed altre mancano di coteste proprietà. Or queste ultime seguono necessariamente la regola dell'ordine loro imposta dal creatore, e però come non libere sempre sono buone nello stato e natura loro, nè cattive possono essere mai: le prime poi, perchè di libertà d'azione dotate possono dalla norma dell'ordine loro imposta dilungarsi; ed in tal guisa, buone essendo secondo la natura come tutte le altre, divenire cattive secondo l'azione, l'abito, la qualità, in quel modo che indefinitamente crescere possono nella bontà, non avendo termine fisso l'uniformità ch'elleno nelle loro azioni possono farsi coll'ordine.

5. Ed è del buono preso nel secondo significato più stretto che noi trattiamo in questa ottava nostra sezione; di quello cioè che essendo necessariamente in Dio come perfezione morale assoluta, e quindi essenziale infinito in Lui, ed anche libero, in quanto esente da qualunque specie di costringimento può espandersi e comunicarsi al di fuori secondo il suo beneplacito, è partecipato dalla creatura ragionevole fatta a immagine di Dio e per questo capace di bontà morale. Ove chiaro si intende che, non potendosi pensare se non come dote partecipata all'animo, veramente acquista forma e natura di abito o principio informante dell'azione buona, a cui gli individuali affetti, pensieri, atti, si riducono e si collegano ricevendone e rivestendone la forma, e conferendo a rendere la bontà stessa nell'animo, ove come abito insiede, più sfolgorante e luminosa e quasi mostrarla viva. Quindi il buono formale nella creatura ha suo fondamento e base nella regola dell'ordine, ma di necessità si riferisce all'azione, e come qualità partecipata significando « quel pregio che nasce dalla virtù costituisce l'eccellenza morale ».

« Il buono è in sè stesso un'idea semplice, *sui generis* e quindi non è atta ad essere definita...... Essa accompagna inseparabilmente il concetto di ogni atto libero nostro od altrui e si manifesta come una cosa assoluta distinta per essenza dal dilettevole, dall'utile, dal bello, e anche dal vero, che riguarda la cognizione solamente, laddove il buono si riferisce all'azione. Avendo l'occhio alle sue estrinseche attinenze questo si può definire una perfezione divina partecipabile imperfettamente dalle creature razionali e libere mediante la notizia della legge assoluta e la conformità elettiva dell'arbitrio con essa legge ». (Giob. del Buono, proem. pag. 321.) Cotesta definizione esprime e traccia, siccome ogni definizione buona deve fare, con precisione l'oggetto e la materia di tutta l'etica.

6. *Etica* può dirsi = la scienza del buono =, o = quella scienza, quella parte della filosofia che espone ed insegna le regole le quali indirizzano l'uomo al bene e alla felicità =. Perciò « l'etica avendo per oggetto il maggior bene degli uomini è la più importante delle scienze e costituisce la somma della sapienza » e, come altrove fu detto, il compimento della filosofia. E ciò ben videro gli antichi i quali nell'etica riposero la sostanza di

ogni scienza e a lei indirizzarono tutte le loro fatiche, mirarono nelle loro meditazioni. E così fra essi i più avuti in venerazione e stima furono coloro che si occuparono degli ammaestramenti della morale.

L' etica si chiama ancora *morale*, o *filosofia morale* e *pratica* perchè si incarica di indirizzare la volontà dell' uomo alle azioni buone ossia al buon costume. E perciò, poichè indirizza la volontà nell' azione e la volontà non si muove se non dietro un' operazione intellettuale, quindi la volontà nell' operare il bene si riporta a quello stesso oggetto che era dell' intelletto nell' apprendere il vero, sebbene sotto diverso aspetto considerato. Perlochè in quella guisa che vero e buono si convertono coll' Ente, ed intelletto e volontà si raccolgono nella stessa una semplicissima anima, la volontà essendo relativa e dipendente da intelletto nell' azione, in egual modo la scienza morale alla razionale si riporta e si innesta siccome scienza seconda alla scienza prima, ma così strettamente che la prima non sarebbe o almeno non sarebbe compiuta senza lo esplicamento della seconda, che, ricevendo dalla prima l' oggetto intorno a cui si occupa, considerato però sotto aspetto diverso dalla prima, i principi da cui muove, il metodo onde si svolge e i fini a cui tende, acquista i diritti e le proprietà di scienza.

7. « Gli elementi dell' etica si riducono « sostanzialmente a tre, cioè alla causa « del Buono, al Buono stesso, e agli ef« fetti suoi, che è quanto dire al prin« cipio, al mezzo, ed al fine. La causa « del Buono è prima e seconda: quella « è Dio, questa l' animo umano, in quan« to consta di due potenze una libera, « che è l' arbitrio illustrato e scorto dal« la ragione, l' altra fatale, che è l' affet« to, dissimile, ma subordinata alla sua « compagna. Il Buono per sè stesso con« siste nella legge e nell' imperativo, due « cose essenzialmente indivise che s' im« medesimano col supremo legislatore. « Gli effetti si riducono nella vita pre« sente alla virtù, nella futura alla bea« titudine, quella inizio e questa com« pimento del buono, rispetto alla par« tecipazione che può averne l' umana « natura. Colla virtù si intrecciano il di« lettevole e il bello morale, l' approva« zione della coscienza, il merito e la « speranza di un premio proporzionato, « i quali sono i momenti intermedii che « collegano la virtù colla beatitudine ». (Giob. — del Buono — c. 8. pag. 561. ediz. Losan.).

8. Da alcuni l' etica suolsi dividere in parti, e da altri quasi in tante scienze distinte a tenore dei modi diversi, attinenze o condizioni sotto le quali l' uomo può considerarsi indirizzato al bene. Indi nascono il *diritto naturale*, che assegna i doveri dell' uomo verso Dio, verso sè stesso, verso i suoi simili: il *diritto delle genti*, che assegna i rapporti pei quali sono legate tra loro le diverse società umane: il *diritto pubblico* che tratta dei rapporti fra i capi e i membri della società ed anche dei membri tra loro considerati come componenti quella società: l' *etica* strettamente presa, che i mezzi assegna e i documenti somministra per giungere più facilmente alla perfezione: *la politica* per la quale si espongono le leggi onde si avverano le vicende degli stati: l' *economia* che stabilisce le leggi a tenore delle quali si producono, circolano, si consumano e mancano le ricchezze, ec. Ma noi, considerando che in tutte queste parti o scienze distinte non si fa altro che applicare separatamente e quasi individualmente i medesimi principi generali all' uomo considerato sotto diversi aspetti ed attinenze, tutte però fra loro legate e congiunte, e perciò riflettendo che una filosofia morale deve assegnare le regole generali bensì per dichiarare la natura del buono morale (ed anche farne l' applicazione nei casi più ovvii ed immediati) in sè stesso considerato e respettivamente al conseguimento del bene sotto tutti gli aspetti e attinenze che l' uomo possa riguardarsi; ma poi non è necessario che proceda di più e può bene lasciare ad altri la cura di prendere a svolgere più minutamente le applicazioni di quelle regole generali che all' uomo considerato sotto un rispetto peculiare possono farsi; quindi tratteremo questa nostra etica esponendo gli elementi del buono e discorrendo della sua causa, della sua natura ed effetti in modo da avere in mano i principi e le leggi per applicare ai fatti individui e alle azioni, onde

determinarne il valoro rispetto al bene, comprendendo così in essa tutte le parti e scienza nominate sopra almeno quanto ai canoni, applicazioni e risoluzioni più universali, senza dividerla a trattarla per scienze distinte.

§. 2. *Rapporti e dipendenze fra la parte razionale o speculativa e la parte morale o pratica della scienza.*

9. Avendo accennato sopra che la filosofia soddisfà alle esigenze più nobili dell'uomo coe appagare le sue facoltà intelletto e volontà per mezzo la cognizione del vero e l'acquisto del buono ai quali essa indirizza, ed avendo però fatto cenno che la filosofia ha due parti, speculative e pratica, di cui la seconda dipende dalla prima nella sua attuazione in quella guisa che la volontà dipende dall'intelletto; e che sebbene questa riceva compimento da quella, pure quella riceva da questa oggetto, principi, metodo e fine siccome scienza seconda da scienza prima, per cui sono strettamente legate fra loro; sembra qui cosa opportuna e propria a chiarezza ed ordine scientifico esporre e vedere più distesamente le vicendevoli loro dipendenze e rapporti, richiamando alcuni punti dottrinali altrove in diversi luoghi esposti.

10. L'uomo consta di due sostanze distinte, l'anima e il corpo, ma così strettamente legate fra loro che sono di fatto un solo essere personale, di guisa che, fatta l'unione, non può quasi esservi nè può concepirsi azione nell'una che all'altre sotto qualche aspetto non si riferisca o non abbia convenienza e così a vicenda. In pari modo l'uomo gode di due peculiari facoltà che fanno tutta la sua nobiltà a grandezza; intelletto, il quale si subordina tutte le altre facoltà che al conoscimento si attengono, e volontà; ma talmente sono fra loro legate che una non opera se non in relazione, convenienza o anche dipendenza dall'altre. Lo appagamento del primo consiste nel vero appreso, e la soddisfazione della volontà nel bene conseguito. Ma l'intellezione porta seco di sequela naturale la propensione e l'amore e l'avversione, siccome conoscimento di oggetto buono o cattivo. Il solo vero conosciuto manco e vuoto in grandissima parte lascerebbe l'uomo; perciò duopo è che segua l'amore e il possesso dello stesso vero in quanto buono, tanto più che vero e bene si rinchiuda bene in modo che uno segue immediatamente dappresso all'altro, nell'ultimo sostanziale oggetto Vero e Buono identificandosi; e daltronde come l'intelletto è per sua natura conoscitivo, per sua natura è affettiva ed amante la volontà. Indi se l'intelletto, conoscendo, non dirigesse la volontà, questa non avrebbe suo scopo: ma anche se la volontà non amasse il bene dall'intelletto conosciuto, esso ancora per la sua parte rimarrebbe senza un fine compiuto. Così l'una facoltà è all'altra legata non solo radicalmente in quanto ambedue sono la medesima anima, ma precisamente nello sviluppo ed esercizio dell'azione a ciascuna propria, sì che il compimento dell'una si ha coll'altra.

11. In modo simile sono legate le parti della scienza, la speculativa e la pratica. La speculativa riguarda al vero, la pratica all'azione e al buono. Ma poichè vero e buono si convertono a vicenda nell'Ente, quindi essere non può a meno che, mentre la parte speculativa presenta l'oggetto suo come vero a conoscere e conosciuto, non lo presenti ancora siccome proporzionale alla pratica, la quale come buono se le approprii e coll'azione e possesso di lui compia la prima. Indi si avvera che la vita speculativa per sè è ordinata alla pratica. Di fatto, avvegnachè i primi principi per la universalità loro siano dalla pratica e dalle operazioni rimotissimi, per non ostante contenendo in sè tutte le conclusioni le quali all'applicazione e pratica si protendono e danno la mano, e solamente per queste presupponendosi, indi a ragione si può dire l'una essere all'altra ordinata. Arroge a ciò che nell'operante dotato di intendimento e volontà è impossibile supporre l'azione senza una qualche cognizione di ciò su cui versa l'azione. Perlochè in quella maniera che l'intelletto non è compiuto nell'azione sua se non per l'azione della volontà cui egli eccita verso il vero appreso da sè e a lei presentato come appetibile sotto qualche aspetto, così la cognizione nuda dell'oggetto, somministrata dalla speculativa.

imperfetta e manca sarebbe, disgiunta e indipendente dall'azione rispetto a lui, alla quale la pratica indirizza. Perciò siame noi così dalla sapientissima mano del creatore ordinati che ad ogni atto intellettivo un atto affettivo tenga dietro anche senza che noi ce ne accorgiamo. Il che avviene appunto perchè, come il vero e il buono si convertono e legate sono le facoltà di intelligenza e di volontà nelle loro azioni, così legate siano in iscambievole rapporto e dipendenza la scienza speculativa e la pratica. E in quella maniera che intelletto e volontà si intrecciano e si compiono a vicenda, così la parte speculativa e la pratica della scienza, le quali non sono altro che l'attuazione di quelle due facoltà, si intreccino, si leghino insieme, si compiano, si perfezionino. La speculativa col darle oggetto, principî, metodo e fine compie la pratica, questa compie quella coll'eseguire ed attuare ciò a cui quella accenna colla cognizione, nel portarsi coll'azione sua a ciò che quella presenta. Così la scienza sarà compiuta quando le due sue parti collegandosi scambievolmente e compiendosi avranno conseguito ciascuna suo scopo, una nel conoscimento del vero, l'altra nell'azione e nel conseguimento del buono, che nel fondo e nell'origine loro sono poi la stessa cosa, lo stesso Ente, ed in lui ultimamente si riducono e si collegano. E così in qual modo che nella realità tutto riducesi all'Uno, a Dio cioè da cui ogni cosa fu fatta e dipende, in egual maniera nella scienza tutto si riduca al medesimo principio e obbietto che esprime contiene e domina speculativa e pratica.

12. Di vero la speculativa versa sull'Essere qual vero nelle sue più generali verità e sui principî della conoscenza, e però si occupa della realità come tale; cioè, prima della realità increata o di Dio, indi della creata, cioè del mondo e dell'uomo (oggetto totale e completo di lei) sviluppando e intendendo a penetrarne i rapporti mediante quel lume che proprio, necessario, infinito, sostanziale nell'Ente per cui di necessità è infinitamente intelligente e intelligibile, per sua libertà comunica, partecipa, riflette a misura nelle sue creature illuminandole all'intelligibilità e attuandole all'intelligenza; e però mediante quel lume pel quale divenuti intelligenti alcuni esseri creati possono conoscere e l'Ente stesso e la creazione e sè e fra tutte queste cose penetrare i rapporti, onde risulta il complesso dell'intiera filosofia speculativa e razionale, adattandosi a seguendo, nell'intendere a conoscere e penetrar tutto questo, l'ordine che la realità stessa porta seco nell'essere, sviluppando a tenor di questo l'intelligenza per indirizzarsi così a conseguire il perfezionamento morale. Laonde ella ha il suo obbietto nella realità che intende a conoscere, nelle verità più generali che indaga di lei e nei rapporti che ne scopre: ha i suoi principî e mezzi nella origine, forma e obbietto della conoscenza ch'ella investiga: ha il suo metodo nell'ordine della realità cui segue l'intelligenza nel suo sviluppo e nelle sue indagini sul suo oggetto: nel conoscimento di quest'ultimo suo fine immediato, e fine ultimo nella materia atta e prossima che mediante la cognizione del suo obbietto ella presenta pel perfezionamento morale. Tutte queste cose poi ella raccoglie in una formola generalissima ove comprende insieme oggetto, mezzi, fine, principî e metodo. Cotesta formola l'abbiamo già esposta in ontologia e si esprime così, = l'Ente crea l'esistente =, o = Dio crea il mondo =, che sviluppandosi ne esplica tante altre subordinate, principî da preporre alle altre scienze. Perlochè essa formola riveste e comprende tutte le proprietà di protologica ed enciclopedica siccome conviene che sia la formola prima, universalissima, fondamentale della scienza prima; in quanto cioè è la formola prima, è universale, si fonda su un concreto e l'esprime, domina, dà materia, ed è sommamente feconda di tutte le formole che abbisognano per principiare tutte le altre scienze. « Essa è prima, poichè « non si può avere il menomo pensiero, « nè formare il menomo giudizio che non « la presuppongano e non la comprendano: è universale, poichè tutti gli as« siomi speciali derivano da essa: espri« me un concreto, perchè la riflessione, « significandola, conforme alla propria « natura, in modo astratto, opera sul con« creto intuitivo che la precede, e senza « di cui essa riflessione non potrebbe

« aver luogo: è sommamente feconda, « poichè non solo partorisce tutti gli assiomi speciali, ma porge la materia « concreta e i dati delle varie scienze, « i metodi, i fini, e per ultimo le conseguenze induttive e deduttive che scaturiscono dai materiali scientifici, fecondati per via di essa formola, e in cui « le peculiari discipline e facoltà si travagliano ». (Giob. — del Buono — c. 8.).

13. La pratica versa anch'essa sulla realità nella sua dualità considerata come buono, in quanto cioè l'Ente, reale assoluto, considerato qual è buono assoluto ed ordine sostanziale da cui ogni buono ogni ordine creato, può essere imitato, partecipato imperfettamente e in certo modo riprodotto in sè dal reale creato e libero, quando conformi la propria volontà alla legge assoluta, che è lo stesso Ente. Così la pratica ha il suo obbietto anch'essa nella realità increata e creata; una considerata come buono essenziale, assoluto, causa e regola di ogni buono, a cui indirizza acciocchè le si conformi l'altra, buono limitato ma imitatore del primo e perfettibile: ha i suoi principi nell'Ente, buono assoluto che col suo volere costituisce la legge assoluta e ne impone l'osservanza: ha i suoi mezzi nella cognizione della legge e conformità dell'arbitrio alla medesima: ha il metodo nell'applicazione della legge all'arbitrio e soggezione di questo a quella a tenore della estensione della cognizione e sviluppo di lei: ha in ultimo il suo fine nella partecipazione, nel ravvicinamento più perfetto, nella uniformità che è possibile maggiore dell'essere creato al buono assoluto a cui essa indirizza, e però nella perfezione, virtù è felicità.

14. Ma poichè a costituire tutto questo quasi materiale della pratica concorrono l'Ente, buono assoluto, legge, imperativo, fondo e norma di ogni buono, perfezione sostanziale partecipabile limitatamente, oggetto imitabile dall'esistente; l'esistente, specialmente il ragionevole, buono limitato e imperfetto che può partecipare al buono assoluto e mediante le sue azioni libere uniformarsi a lui, imitarlo e quasi riprodurlo in sè; e la creazione, che esprime il nesso necessario fra l'Ente e l'esistente e dalla quale ha possibilità e valore l'imitazione del primo dal secondo: e poichè di queste tre cose cognizione compiuta ci somministra la speculativa, quindi si può a ragione conchiudere che la speculativa porge alla pratica oggetto, mezzi, fine, principi e metodo, e che la seconda compie la prima. Perchè poi anche la pratica, avendo ragione di scienza, quantunque seconda, raccoglie tutti i suoi materiali in una formola generale che tutta la comprenda e la rappresenti e quasi le serva di principio, che sarebbe questa, — l'Ente, imperativo e legge assoluta mediante la rispondenza, soggezione, ubbidienza e conformità a sè dell'arbitrio umano crea e produce il buono —, la quale, come è chiaro, non è se non un'applicazione della formola universalissima ideale ad un solo genere di cose; quindi si scorge ad evidenza come la seconda, prendendo dalla prima oggetto, principi, metodo, mezzi e fine è iniziata dalla medesima; come quella indirizzando e conducendo all'acquisto di ciò cui questa accenna, la compie; come finalmente ambedue si combaciano e si immedesimano nello stesso principio o formola e nello stesso obbietto. Perlochè in quella maniera che buono e vero si convertono nell'Ente; che intelletto e volontà si raccolgono nella medesima anima semplicissima; e in quel modo che le azioni di intelletto e volontà si rapportano scambievolmente, si legano, si intrecciano, si terminano e si compiono a vicenda; così si rapportano, si raccolgono nel medesimo campo, si intrecciano, si compiono e si perfezionano a vicenda la parte morale e la razionale della scienza, la speculativa e la pratica.

§. 3. *Ordine teleologico della realtà, ed origine della moralità.*

15. Il buono morale ha sua forma fondamentale, determinazione speciale, e ha suo concetto, nell'uniformità dell'operante ad un ordine e regola prescritta, che, includendo ordinatore, di conseguenza legittima implica e corrisponde ad un fine che costui prefisse. Di che segue a ragione che a bene intendere la natura del buono conferisca assai la cognizione anche generale dell'ordine dei fini.

16. Fine, siccome fu detto in ontologia, — è ciò onde l'agente si muove ad ope-

rare —. Ove è chiaro che fine, inchiudendo e riportandosi ad azione la quale ha suo motivo, ragione, principio speciale e immediato nelle proprietà dell'agente stesso, inchiude e cognizione e volontà, sì che fine non può avere e prefiggersi se non l'essere intelligente e dotato di volontà. Indi ove fu parola della causa osservammo che la causa finale più propriamente e acconciamente di certe altre può chiamarsi causa, sendochè esprime a maraviglia l'efficienza, cioè la produzione dell'effetto di tutta sua forza e valore. E di qui è che Dio, come è la prima vera causa assoluta, così necessariamente è causa efficiente finale.

Il fine altro è primario mediato od ultimo, altro secondario immediato ossia intermedio. Il primo è quello che si intende per sè assolutamente, è cioè la cosa che propriamente si vuole, è ciò che si intende conseguire coll'uso di tutti i mezzi, mediante tutti gli atti che a conseguirlo conducono. Il secondo è quello che si vuole perchè se ne vuole un altro, dipendentemente da un'altra cosa, è ciò che si vuole in quanto è ordinato o conduce al conseguimento di un'altra cosa. Laonde chiaro risulta che il fine primario ed ultimo ha sola ragione di fine nè può essere mezzo, il fine secondario ed immediato ha ragione di fine in un senso, di mezzo in un altro senso. Ai fini sono relativi e subordinati i mezzi i quali sono ciò che si adopra per conseguire il fine. Perciò mezzo e fine anno in rapporto a vicenda in quanto ogni fine per essere conseguito ha bisogno dei mezzi, ed ogni mezzo è ordinato al fine.

17. Tale è la natura di fine che non si può concepire prefiggersela se non chi è fornito di intelligenza e di volontà. Indi colui che ferma di volere conseguire una qualche cosa, di necessità deve conoscere anche ciò di che può valersi per conseguirla, e di più deve determinare ed ordinare al conseguimento di quella ciò che intende meglio potervi condurre. Altrimenti verserebbe nella ridicola posizione dell'assurdo di volere e non volere ad un tempo; mentre di più il contrario è inconcepibile. Perlochè chi ferma un'intenzione di fine destina ancora gli oggetti che adoprerà per conseguirlo, i quali oggetti perciò in conseguenza di cotesto destino avranno il fine loro determinato cui tendere.

18. Il fine di necessità è in rapporto coi mezzi che sono ciò che si adopera per conseguire il fine. Indi, siccome l'essere intelligente e libero che si prefigge il fine deve ancora preconoscere e determinare i mezzi per giungervi e conseguirli, così a questi deve tracciare la via da percorrere, segnare le leggi cui osservare, imprimere l'indirizzo cui seguire per giungervi a tenore però delle loro proprietà. E poichè i fini sono di diverse specie, così i mezzi hanno diversi rispetti; e quello cioè di essere i mezzi immediati del fine ultimo a cui come fini altri mezzi si riferiscono e sono subordinati, e quello di essere mezzi solamente mediati del fine ultimo, ordinati a ciò che è diretto al fine ultimo. E come per le varie specie di fini l'agente può figgersene diversi e diversamente i varii oggetti ordinare a conseguirli, così gli oggetti stessi possono avere fini diversi, in quel modo che un oggetto medesimo può essere ordinato e considerato sotto diverso rispetto e come mezzo e come fine. Cioè uno stesso oggetto può avere ragione di mezzo in un senso, di fine in un altro senso; in quanto chi prefigge il fine ordina un fine ultimo e dei fini intermedi indirizzati al fine ultimo, e però al fine ultimo indirizza immediatamente certi oggetti, certi altri ai fini intermedi. Così tutte ciò che ha luogo in una serie o aggregato di oggetti disposti da un ordinatore è sempre mezzo e mediato o immediato quanto al fine ultimo, e sotto un altro rispetto è fine ai mezzi intermedii.

19. Poichè Dio, Ente assoluto, autonomo, perfettissimo, intelligenza assoluta e infinita infinitamente intende sè stesso, e volontà assoluta, infinita, infinitamente ama sè, onde con maraviglioso rapporto ed intreccio sostanziale in sè esplica, quasi dirci, ritorna in sè e compie sè stesso, è quindi a sè principio mezzo e fine. Principio nell'assoluta eterna sua autonomia, mezzo nell'azion sua intellettiva e volitiva, fine nel ritorno e mira continua delle due azioni a sè stesso, siccome necessario oggetto di sè nel conoscere, nell'amare. Perchè poi tutte le cose create sono da Dio nè hanno altra ragione di essere che la benefica volontà

di Dio creante, il quale però nelle operazioni sue non può riguardare altro che sè stesso siccome solo essere perfettissimo ed eterno da meritare tali riguardi che indirizzare se gli possano le cose e le azioni come a fine, e però delle azioni sue altro oggetto tanto eccellente fuor di sè stesso non ha cui riguardare nelle proprie operazioni; quindi le cose create a tenore della sublime biblica espressione « omnia propter semetipsum operatus est Dominus » (Prov. 16.) sono fatte per lui, sono dirette e tendono a lui ultimo fine.

20. Indi la cosmologia fu assai diffusamente esposto, come Dio, da cui solo tutte le cose procedono per creazione, sia il loro principio; come, avendole egli indirizzate a sè solo ne sia l'ultimo fine; come il rapporto tra il principio e il fine loro sia l'identità, in quanto il principio onde dipartono le creature è quello stesso Essere a cui sono indirizzate, tendono e ritornano qual ultimo loro termine; come però l'intiera creazione si aggira quasi in due immensi cerchi, nel primo dei quali sta al centro il principio onde le creature procedono, sono projettate alla circonferenza e dall'uno partono per essere attuate nel molteplice della loro individualità, nel secondo sta al centro il fine al quale ritornano le creature gettate alla circonferenza per la creazione e indirizzate a lui; come abbiano un indirizzo generale tutte insieme prese, e come ciascuna abbia il suo particolare indirizzo e perciò come tutte abbiano regole e norme tanto particolari quanto generali cui seguire per osservare quegli indirizzi e conseguire i fini universale e particolari; e come finalmente esse colle loro proprietà, indirizzi, regole ed usi che se ne può fare, siano i mezzi naturali e soprannaturali ordinati al conseguimento dell'ultimo fine. « Perciò, dice Giob. « cap. 7.° — del Buono — pag. 505, in « ogni istante della vita cosmica la causa « creatrice conservando l'esistenza delle « forze create, attuandole con un primo « impulso, e e se come fine ultimo indi« rizzandole, le muove e rapisce in gi« ro, ponendo il loro esito colà dove è il « loro principio, cioè in sè stesse ». le conseguenze per amore di brevità qui nulla replichiamo di ciò che fu detto là, potendo bastare averlo in succinto richiamato a memoria. Così Dio è principio mezzo e fine a sè stesso, è principio e fine a tutte le esistenze.

21. Il fine ultimo di Dio nella creazione è la manifestazione de' suoi attributi, la propria comunicazione alle creature e la sua glorificazione; e però le creature tutte hanno per ultimo fine la glorificazione del loro creatore. I fini intermedi ed immediati non li conosciamo tutti, perchè nientemeno non conosciamo tutta la natura; ma tanto la sapienza e bontà di Dio, quanto la piccola parte che noi conosciamo delle cose create e dei loro rapporti, ci persuadono ed inducono a tenere per indubitato che in natura e nella creazione tutto è ordinato con sapienza infinita dall'essere e classe più imperfetta fino all'essere e classe più perfetta, sì che l'essere e classe inferiore è ordinata e serve alla superiore come ajuto, mezzo, istrumento pel compimento de' suoi atti, e tutto è indirizzato prima in complesso al fine ultimo, poi ciascuna creatura al fine immediato e suo proprio; essendo, tanto il complesso intiero delle creature quanto ciascuna di esse in particolare, provvista dei mezzi e norme opportune cui osservare per eseguire cotali indirizzi.

Così in natura le creature sono distribuite in classi con gradazione ed ordine ammirabile, con sapientissima disposizione, dalle inferiori e meno perfette alle superiori e più perfette; ed in quella guisa che tutte insieme di conserva, colle proprie azioni ciascuna, corrono verso il fine ultimo al quale sono indirizzate, e ciascuna al suo fine immediato ed intermedio, così, legate tra loro tanto pei rapporti del tendere tutte al medesimo fine ultimo, come per quelli dell'essere ordinate ad essere le une scala mezzo, strumento alle altre per l'esplicazione ed esercizio dei loro atti, hanno tutte insieme dal medesimo loro principio onnipotente, creatore sapientissimo, volontà assoluta e perfettissima, l'indirizzo assolutamente loro dato, impresso, comunicato ed imposto con mezzi propri per osservarlo ed eseguirlo in consecuzione del fine, sì che non possano in modo alcuno prescinderne, declinarlo o violarlo almeno senza perturbare l'ordine di creazione. E perciò la cognizione anche astrat-

ta o generica dell'ordine dei fini ci porge mezzo di determinare la natura del buono, vuoi in senso ampio e largo, vuoi in senso proprio stretto e applicato come è stato proposto sopra; il quale sempre consiste appunto nella osservanza dell'ordine o adempimento delle leggi, nell'esecuzione dell'indirizzo, nella non violazione delle leggi, non disturbo dell'indirizzo medesimo dato dal creatore alla creazione; osservanza, esecuzione, non disturbo procedente dalle creature tutte, ciascheduna per la parte che loro spetta a tenore delle loro proprietà, e specialmente dalla libera elezione della creatura ragionevole la più eccellente e perfetta tra esse.

22. Poichè invero le creature si distinguono in due classi, le ragionevoli e le irragionevoli. Riguardo a tutto preso in complesso il creatore si prefisse un fine ultimissimo da conseguire, e però assolutamente lo assegnò loro in quella guisa che i mezzi somministrò e l'indirizzo opportuno loro impresso per asseguirlo. Presa poi ciascuna creatura o ciascun ordine in individuo, a ciascuna e a ciascun ordine come il fine peculiare e immediato assegnò giusta le loro proprietà, così tracciò la via, l'indirizzo impresso e i mezzi assegnò per giungervi e conseguirlo. E però come alle irragionevoli un indirizzo assegnò e mezzi adatti somministrò per correre al proprio loro fine secondo le loro proprietà, così un indirizzo peculiare assegnò secondo le loro proprietà e mezzi convenienti fornì alle ragionevoli. Nel fine peculiare assegnato ad ogni creatura, o a ciascun ordine loro, nel peculiare indirizzo loro impresso, nei mezzi loro somministrati per eseguire l'indirizzo e conseguire detto fine, nei rapporti che i fini gli indirizzi o i mezzi peculiari hanno in ordine al fine universale della creazione, consistono le leggi naturali fisiche: il fine peculiare e le norme da eseguire per giungervi, e i mezzi somministrati alle creature ragionevoli, costituiscono la legge naturale morale. Per le quali creature ragionevoli il fine ultimo è quello che hanno tutte le creature, la manifestazione dei divini attributi cioè; il fine immediato è la felicità, che è fine non assoluto per loro ma condizionato al buon uso della libertà e all'adesione di questa al dettame della retta ragione; mezzo per giungervi è la virtù, che è fine quanto alle azioni individue, divenendo la felicità come fine generale e quasi ultimo per l'uomo rispetto a sè soggettivamente considerato; e mezzo della virtù è la libertà, siccome indirizzo è la legge. Il fine che ultimissimo si prefisse Dio nella creazione ed impose alle creature, la sua glorificazione cioè e la manifestazione de' suoi attributi per mezzo loro, egli lo conseguisce sempre immanchevolmente, anche nell'ipotesi del disturbo di qualche indirizzo particolare, della deviazione da un qualche fine peculiare per parte di qualche creatura. Poichè sebbene la creatura ragionevole abusando della sua libertà perturbi e violi l'indirizzo ricevuto ed i fini immediati della virtù e della propria felicità non conseguisca, pure Dio asseguisce sempre il suo ultimo fine, perchè anche nella punizione del malvagio manifesta i suoi divini attributi. Quanto ai fini immediati poi, Dio li consegue sempre se si tratti dei fini stabiliti alle creature irragionevoli, le quali immanchevolmente corrono sempre ai loro fini. Ad esse infatti sono prescritte leggi cui sempre osservano necessariamente, perchè tale è la loro natura. Ma riguardo alle ragionevoli il fine immediato loro può essere che manchi, perchè l'assecuzione di lui è legata alla condizione della libertà, l'abuso della quale può impedire l'osservanza della virtù e il conseguimento della felicità; onde scaturisce la possibilità del male morale. Elleno hanno un fine, un indirizzo, dei mezzi; ma possono abusare di questi, deviare ed opporsi al secondo, e quindi perdere il conseguimento del primo. Nella libertà fu loro dato il primo mezzo per seguire la virtù, (prescindo qui dagli altri requisiti essenziali a costituire l'atto buono *meritorio*, dei quali spetta e lascio parlare ai teologi) mezzo immediato questa al conseguimento dell'ultimo loro fine immediato, la felicità; siccome ne fu loro dato l'indirizzo nella legge morale, la quale è invariabile ed immutabile in sè in quanto non prescrive nè proibisce se non l'intrinsecamente buono o malo, ma è violabile se in rapporto al libero arbitrio si misura. Perlochè questa legge può considerarsi sotto due

aspetti o come in due parti: in una in quanto gli uomini vengono indirizzati e regolati verso il bene e verso la felicità, fine loro immediato; nell'altra in quanto per essa sono condotti in ogni modo all'ultimo fine, e Dio anche nella violazione di lei ottiene il suo fine, che sarebbe la legge ultimatamente finale o teleologica. Di guisa che Dio, che è l'Ente necessario e autonomo, autore e ragione ultima di tutti gli esseri, egli è il principio, la regola, la norma di tutte le azioni loro, e come tale tutto ha ordinato a sè stesso.

23. Tutte le creature infatti Dio indirizza a sè come ultimo punto a cui mirano, sia per l'uniformità che debbono avere co' suoi tipi, sia per la manifestazione de' suoi attributi e gloria: e quindi le irragionevoli fa acciocchè servano alle ragionevoli per conseguire i loro fini; le ragionevoli acciocchè conseguiscono il fine che è egli stesso, coll'uniformarsi a lui per la virtù ed ottenerlo nella felicità, e così unirsegli. Non perchè si uniscano a lui sostanzialmente, che sarebbe panteismo, ma formalmente e per somiglianza, e gli si avvicinino più che è possibile; al quale oggetto loro sovviene con favori speciali ed ajuti in tutto quello che le loro forze abbandonate a sè stesse non possono. Nella creazione giusta l'espressione del Genesi tutte le cose furono buone; in seguito le irragionevoli rimasero sempre tali in quanto sono conformi al tipo divino e ottengono il fine loro assegnato coll'eseguire le leggi fisiche; le ragionevoli poi rimastegli conformi quanto all'essere, alla realità, rispetto al tipo, si allontanarono da lui pel peccato, onde possono ravvicinarsegli soltanto per l'azione virtuosa e ottenere il fine loro coll'uniformarsi alla legge morale, all'Ente. E quindi in quella guisa che quanto alla realità ed esistenza in generale le cose si considerano aggirarsi come in due cicli, uno dell'origine e principio, l'altro del fine, uno di creazione l'altro di destino e di richiamo; così quanto alle creature ragionevoli possono considerarsi siccome due creazioni, una di esistenza, una di richiamo e di redenzione. Per la creazione tutte le cose uscirono da Dio, pel destino tutto ritorna a lui; non come sostanze ad unirsegli, ma come mezzi al fine, come oggetti glorificanti diretti al glorificato. Per la creazione tutte le cose furono fatte, per la redenzione quelle creature che per l'abuso della libertà si erano allontanate da Dio possono riavvicinarsegli in conseguimento del fine loro immediato; sempre stando che l'ultimo fine prefissosi da Dio, e da lui assegnato alle creature, egli sempre l'ottiene anche in quelle che non gli si uniformano, perchè, coll'esserne punite a tenore della colpa, manifestano gli attributi divini.

24. La libertà impartita alle creature ragionevoli costituisce la possibilità del male morale così mentre che è il mezzo immediato per la virtù e mediato per la felicità. Indi per l'abuso della libertà l'uomo veramente fece il male, e pel male si allontanò da Dio; onde per conseguire il suo fine deve ravvicinarsegli per l'uniformità alla legge. Coll'uniformarsi a Dio fa la virtù, fatto che somministra gli elementi a porre una formola scientifica esprimente in morale il primo ciclo creativo e che non è altro se non l'applicazione della formola generale, — l'arbitrio posponendo l'affetto alla legge produce la virtù —; coll'uniformarsi poi ha per effetto il conseguimento della propria felicità, ultimo suo fine immediato, onde vien porta la materia per stabilire la formola esprimente il secondo ciclo richiamativo, — la virtù sommettendo tutto alla legge e riconciliando l'affetto con lei produce la beatitudine —. Così il ciclo creativo nella morale esprime la produzione del buono, che si fa da Dio in noi con noi: il ciclo ricreativo o completivo esprime l'acquisto della felicità, onde l'Ente, compiendo il richiamo di noi a sè per la collazione degli ajuti necessari all'operare il bene e per la produzione del buono, ricongiunge non sostanzialmente ma per la glorificazione che tutte le creature gli danno, noi a sè e con noi tutte le cose.

25. Se dunque Dio sapientissimo nella creazione, stabilito il fine ultimo e i fini intermedi coi mezzi opportuni al conseguimento di tai fini, tutto ha ordinato e indirizzato in modo che i mezzi corrono ai loro fini e li conseguiscano e i fini intermedi come mezzi ordinò al fine ultimo, così che anch'essi lo conseguano, e a tutto tracciò le vie da percorrere, impose leggi da osservare, diede un in-

dirizzo che vuole eseguito, non violato contrariato o disturbato, in ciò si fonda la nozione vera di buono. Poichè nell'ordine di Dio appunto e nell'indirizzo di tutte le cose ad un fine, cui debbono osservare e seguire le creature e non debbono nè possono disturbare, pose il fondamento oggettivo del buono che diviene oggettivo e soggettivo insieme per la uniformità attuale delle creature, specie le ragionevoli, coll'indirizzo e fine universale. E così la scienza ottima o teleologia viene anch'essa a porgere un elemento e quasi la base o la chiave alla formazione del concetto di buono. *Teleologia* è la scienza dei fini, e versa intorno alla finalità, investigando le ragioni di fini o di mezzi che le diverse cose possono avere e però i rapporti tra loro e le azioni che hanno le medesime per oggetto, e quali fini possano loro essere fermati e prestabiliti e come e perchè le azioni si debbano loro indirizzare. La perfezione di ogni essere consiste nel maggiore esplicamento e sviluppo delle proprie forze; collo esplicare le proprie forze tutte le creature raggiungono ciò cui possono aspirare, e perciò si riuniscono al loro principio glorificandolo nel modo che possono. Daltronde dalle proprietà dell'uomo si pare come esso è delle più eccellenti tra le creature e come a lui quasi a fine immediato le altre siano subordinate. Ora egli ha per fine immediato delle sue operazioni il bene, ed il buono per suo fine ultimo. Indirizzandosi dunque a questo, uniformandovisi e conseguendolo, nel possesso e godimento di lui consegue la felicità, riposa nell'ultimo suo fine, glorifica il suo creatore, e con sè all'ultimo fine conduce le cose che a lui sono subordinate; onde elleno ancora nell'esplicazione e sviluppo loro, nell'acquisto di quella perfezione maggiore a loro possibile, riposano nell'ultimo fine del tutto.

26. Il Creatore che fa tutte le cose per sè, imprime loro un indirizzo per cui tendano al loro fine, e prescrive, che cotale indirizzo sia da ogni creatura mantenuto non disturbato. In ciò fondasi ed ha origine la moralità, la quale esprime il bene nell'osservanza e mantenimento dell'indirizzo, nel disturbo e deviazione dal medesimo il male. Col vocabolo *moralità* si intende ciò per cui le operazioni dell'agente libero si apprendono come buone o come cattive. Ad essa concorrono due cose principalmente, il principio obbiettivo e regola esterna cioè la legge e il principio subbiettivo cioè quello a cui la legge è norma di azione. Essa ha suo primo fondamento e radice nel principio e fine insieme delle cose, il quale mentre è l'intelligibile assoluto e si mostra tale alla mente intelligente, contemporaneamente si mostra imperante all'arbitrio che si accompagna sempre colla mente nell'esercizio compiuto delle facoltà umane; l'oggetto mentale essendo ancora di sua natura volitivo. Essa ha fondamento nel principio e fine di tutte le cose il quale mentre le fa e loro assegna un fine, un indirizzo e mezzi per giungere al fine, e però mentre costituisce un ammirabile armonico ordine cosmico, prescrive che cotest'ordine sia conservato, osservato, secondato; non disturbato: prescrizione che è relativa specialmente all'arbitrio umano, di guisachè, se non vi fosse cotale prescrizione, nè bene nè male avrebbe luogo giusta quello dell'Apostolo « non ho conosciuto il peccato se non per mezzo della legge ». Onde dato l'ordine alle cose e la prescrizione di non perturbarlo, nella conservazione dell'ordine ed uniformità a lui della volontà umana sta il bene, il male consiste nella perturbazione di lui. Ella trovasi come attuata nell'applicazione all'arbitrio umano del comando di conservare non perturbare l'ordine cosmico. Siccome poi per la creazione solamente è l'attuazione esterna dei tipi di Dio, e reali esternamente diventano le cose e l'ordine loro, perciò il principio di creazione è siccome la ragione l'espressione e la forma della moralità. Poichè l'Ente per la onnipossente sua parola crea tutte le cose; e come per essa dà l'essere ai creati, e indi applicandoli all'intuito, rivestendoli di segni e sottoponendoli alla riflessione crea le cognizioni, così nel fare le cose e le cognizioni, loro dà norme leggi, indirizzi e fini, e prescrive a tutti e a ciascheduno creato, specie gli intelligenti e liberi, che non disturbino ma si conformino essi in tutto e per tutto all'ordine cosmico posto da lui, onde nasce per loro l'obbligo stretto di concor-

rere al compimento di cotal ordine, se le creature irragionevoli per quanto loro spetta perfettamente vi si conformano per cui nel creare l'ordine fisico e intellettuale viene a crearo ancora l'ordine morale, e a costituire così la ragione della propriamente detta moralità.

§. 4. *Del principio obbiettivo della moralità, cioè legge e imperativo morale.*

27. L'Ente siccome perfettissimo che è, necessariamente è in sè ordinatissimo nell'essere, nell'intendere, nell'operare; e però è il sostanzialmente, assolutamente, necessariamente Buono; e siccome perfettissimo ed ordinatissimo, a tutto che è, perchè avente esistenza da lui, comunica ordine, imprime sapientissima disposizione e proporzione, di guisa che la creazione intiera, la quale non è altro se non l'esterno rappresentante ed esemplaio delle eterne idee dell'Ente, per quanto è possibile a sua natura porta seco ordine e proporzione. L'Ente inoltre a tutto ciò che procede dalla sua volontà prescrive, siccome onnipotente e sapientissimo facitore delle cose e loro disposizione, la conservazione dell'ordine, ne proibisce la perturbazione. Così l'Ente, che è il perfettissimo ed ordinatissimo, è il Buono sostanziale e per eccellenza, tutto ciò che è fuor dell'Ente, essendo da lui fatto nell'ordine e avendo ricevuto fine determinato, mezzi proporzionali per giungervi, e indirizzi opportuni con norme e prescrizioni cui eseguire per conservare l'ordine non perturbarlo, partecipa realmente al buono ed al bene· di guisa che il buono e bene è un che di reale intrinséco in sè a positivo, consistente radicalmente nell'ordine e convenienza delle cose formalmente nella conformità e conservaziona dell'ordine, indipendente dal capriccio o volere di chicchessia, dall'utile, dal piacere; sostanzialmente e radicalmente diverso e distinto dal male, che consiste appunto nella negazione del bene, nel disturbo e rovescio dell'ordine stabilito; perturbamento il quale può procedere dall'abuso dell'arbitrio umano.

28. Se il bene è non un idea a capriccio o un essere fantastico, ma un che reale, positivo ed intrinseco; siccome gli esseri l'ordine loro e la prescrizione della conservazione dell'ordine a cui stà di contro la negazione e perturbamento dell'ordine cioè il male, che coll'abuso dell'arbitrio si può perpetrare, anche la moralità ha una esistenza propria reale e positiva, in quanto esprime ciò onde si intende le azioni dell'agente libero essere buone e conformi all'ordine, male o disformi da lui; e si fonda nell'Ente dal quale sono le cose, i fini loro, gli indirizzi, le norme e la prescrizione di conservare non disturb ire l'ordino stabilito; ha sua attuazione nell'applicazione del comando di conservare l'ordine fatto all'arbitrio dell uomo; ha sua ragione nella creazione per la quale solamente sono le cose, i loro ordini, e il comando della conservazione non disturbo dei medesimi. Che se il bene e la moralità sono cosò positive e reali, danno per indubitatamente tale ancora il principio obbiettivo della moralità.

29. Dicemmo sopra che a costituire la moralità in primo luogo concorre il principio obbiettivo, cioè la regola esterna, legge e imperativo, senza di cui non sarebbe più possibile bene nè male. Dicemmo ancora come essa abbia primo suo fondamento nell'Ente, autore delle cose ed ordine loro; che mentre le fa e le dispone sapientemente, prescrive ad ogni essere la conservazione, proibisce il disturbo dell'ordino cosmico da sè stabilito: questo pertanto è ancora la legge e lo stesso imperativo morale e quindi il principio obbiettivo della moralità. Di vero l'Ente fin da tutta la eternità contiene nella sua infinita mente sapientissima le idee di tutte le cose, necessariamente nella stessa sapienza assoluta ordinante armonizzanti, concordi fra loro; e per la sua onnipotenza molte di queste effettuando ad extra, le crea nell'ordine che è richiesto dalla loro natura ed in esso, che crea con le cose, quasi le colloca, esprimendo suo volere e prescrivendo che cotal ordine da ogni creatura sia rispettato, conservato, osservato, proibendo che sia perturbato. Or in quanto possedente tutte le idee armonicamente ordinate, concordi e rispondentisi per le loro attinenze nella sua mente infinita è l'armonia stessa, l'ordine in persona, la

norma, cioè la legge; in quanto poi attuante molte di esse idee nell'ordine cosmico che crea con loro, e prescrivente ad ogni creatura la conservazione dell'ordine medesimo, iniBendone la perturbazione, è l'imperativo parimente in persona. Infatti la legge non si può supporre essere una semplice idea astratta ed inerte se per natura sua è un che obbligante; or se non avesse una personalità propria superiore e assoluta, non potrebbe obbligare; una personalità superiore assoluta d'altronde non si trova altro che nell'Ente. Per fermo tutte le leggi anche umane intanto hanno forza di obbligare, in quanto la prendono dalla legge assoluta superiore, ed in quanto la persona del legislatore rispetto ai suoi sudditi riveste la natura di superiore e assoluto. Dunque solo l'Ente come assoluto può stabilire la prima legge ed essere norma e quasi pietra angolare a tutte le leggi e legislatori. Egli è legislatore, legge e imperativo morale in persona, perchè come infinitamente intelligente possedendo la cognizione di tutte le cose, in lui le idee loro per ragione della perfettissima sua mente sono necessariamente ordinate e sapientissimamente disposte, così che niun cangiamento, rivolgimento o disturbo vi può intervenire; e perchè come onnipotente creando tutte le cose, loro dà mezzi, prescrive ordini, fini, indirizzi, e comanda ad ogni creatura che l'ordine da lei impresso alla creazione sia conservato non disturbato. Ed alle creature prive di intelligenza si manifesta e si fa intendere coll'imprimere loro quelle norme cui necessariamente seguono nella consecuzione de' propri loro fini; alle dotate di intelligenza poi si manifesta allorquando, creandole, loro si presenta per attuarle all'intelligenza e loro si rivela come intelligente infinito possedente in un ordine ammirabile le idee di tutte le cose, e come volente e creante l'ordine delle cose mondane, prescrivente la sua conservazione. « Perciò nasce a « nostro riguardo lo stretto debito di « conformare l'arbitrio a tal ordine, e « di concorrere, per quanto è in nostra « mano, al suo adempimento. La legge « morale risulta adunque dall'intuito del« l'Ente intelligente e abbracciante le « idee eterne delle cose; e l'imperativo « dall'intuito dell'Ente, come dotato di « volontà onnipotente e individuante es« se idee coll'atto libero della creazio« ne. La legge si fonda nell'intelletto e « l'imperativo nel volere divino; e le « due cose s'immedesimano nell'unità « dell'atto creativo, identico in sè stes« so alla divina essenza. L'azione crea« trice è legge, in quanto ne rivela al « conoscimento l'ordine ideale del mon« do mandandolo ad effetto; è imperati« vo, in quanto impone all'arbitrio crea« to l'obbligo di conformarsi all'ordine « conosciuto. Quindi è che la legge e « l'imperativo hanno sussistenza, per« sonalità . . . . . e sono principalmente « parlanti, perchè la parola in origine è « l'atto creativo. La nozion della legge « nasce sovrattutto dal soggetto della for« mola; quella dell'imperativo dal sog« getto congiunto col predicato; entram« bi dal principio di creazione che è la « sintesi del predicato e del soggetto ». (Giob. — del Buono — Cap. 8. p. 565.). Quindi la legge come l'imperativo scaturisce immediatamente da Dio, anzi nella sua radice non è altro che l'Ente stesso e si fonda in lui. Laonde la norma dell'arbitrio non si diversifica dall'oggetto assoluto del pensiero, di guisa che l'oggetto medesimo è ad un tempo, come intelligibile il termine dell'intendimento, come appetibile la mira dell'affetto, e come imperante la regola della volontà. Per cui in forma di idea in atto di regina, munita di potere legislativo presentandosi all'arbitrio umano gli impone che lei stessa prontamente e precisamente ubbidisca in quanto gli prescrive, e di operare in modo da non turbare l'ordine da lei stabilito nel mondo, e di adoperarsi a secondarlo, avvalorarlo e perfezionarlo per quanto dipende da lui, come se l'operare suo ovunque e sempre servir dovesse di norma a tutte le creature. Così la legge morale o norma, a cui l'arbitrio deve conformarsi nell'elezione, ci si presenta come una cosa distinta da noi, indipendente, assoluta, necessaria, apodittica, eterna (onde si scorge la morale essere non meno necessaria della matematica); la quale mentre si mostra allo spirito, rimane sempre distinta nè si confonde con lui, di guisa che può osservarla o trasgredirla a piacimento; al che, quan-

tunque ella sia obbligatoria, l'obbligo si trova essere morale non fisico.

30. Legge in amplissimo significato è = una determinata norma di operazione =. Sotto quest'aspetto si comprende sotto una nozione semplicissima ed universale ogni sorta di legge, in quanto ogni cosa che esiste è regolata nelle sue operazioni da norme in rapporto colla sua natura, onde le operazioni stesse producono o necessariamente, o volontariamente e liberamente; mentre la data nozione di legge non esprime che i più essenziali requisiti della medesima. Dappoichè se legge è una determinata norma di azione, necessariamente implica uno che prescrive ed uno a cui è prescritto; richiede perciò ed implica il superiore che ha giurisdizione e comanda, ed i sudditi ai quali si comanda: essendo poi norma di azione esprime che è di sua natura essere consentanea alla retta ragione, al buono o bene metafisico almeno, onde poi acquista valore di dirigente al bene morale; e poichè implica di essere conforme al bene e alla ragione, di sua natura emerge perpetua, invariabile ed immanchevole, non potendo mai nè il male divenir bene o viceversa, nè il vero divenir falso, nè la realtà essere il nulla, nè quindi cangiarsi la natura o il valore della norma onde coteste cose sono regolate; e finalmente, poichè è la norma di operazione che dal superiore si impone e si prescrive all'inferiore acciocchè la osservi, inchiude di necessità che deve essere nota e però pubblicata al suddito, ed inchiude l'imperativo, cioè la forza obbligatoria di cui deve essere fornita. Siccome poi a chi riflette e paragona le definizioni delle varie specie di leggi risulta che tutte in certo modo mettono capo, dipartono dalla definizione universalissima data e ne prendono i caratteri esposti, così apparisce chiaro, che la legge come tale si riporta e si personifica in un soggetto, in quella guisa che in lui, come in scaturigine, si fondano e da lui dipartono tutte le leggi. La legge infatti non è nè altrimenti si concepisce se non come una norma, vale a dire una prescrizione di ragione fatta dal superiore onde regola le operazioni degli inferiori. Adunque deve esservi il superiore che indipendente dalla legge, anzi autore della medesima, conosca intimamente ciò che convenga e spetti agli inferiori e loro lo imponga avendo potestà di obbligarli e li obblighi di fatto; il che implica che quanto da lui si prescrive sia dettato da sua ragione ed ordinato da sua volontà. E siccome l'intelligenza e la volontà sono personificate nell'essere intelligente e volente, così gli atti delle due potenze, e però la legge, sono sostantivati o personificati nel principio onde dipartono. Ecco perchè dicevamo poco sopra la legge essere Dio, Dio essere la legge stessa considerata nel suo fondamento ed origine, ed in quanto da questa legge, che sarebbe la così detta *eterna*, prendono poi origine forma e valore tutte le leggi e i legislatori.

31. Legge poi in senso più applicato si definisce; = una retta norma di azione proposta ed imposta ai sudditi da chi possiede la legittima autorità a ciò, con intenzione di seriamente obbligarli in perpetuo =. Questa definizione esprime e precisa tutte le proprietà, senza delle quali la legge non sarebbe legge. Esprime cioè in primo luogo il principio onde diparte, che è il legislatore; indi ciò onde la natura di lei viene costituita, l'onestà cioè e la giustizia; l'oggetto a cui mira, vale a dire l'indirizzo delle azioni al bene; il termine a cui si applica che è il suddito; la promulgazione che richiede, senza della quale non potrebbe applicarsi al suo termine, nè potrebbe ragionevolmente avere virtù obbligatoria; l'effetto finalmente che produce, l'obbligazione cioè onde vincola il suddito ad eseguire ciò ch'ella impone e prescrive, a cui va dietro ed è congiunta la sanzione ossia la determinazione della pena alla quale vanno soggetti i trasgressori della legge, o l'assegnamento del premio per gli osservatori della medesima.

32. Legge nel suo proprio vero e preciso significato, che è il senso morale, non si può pensare senza il valore obbligatorio che inchiude e da cui non si può disgiungere senza perdere la propria essenza o la qualità di legge. Varie definizioni porgono i filosofi dell'obbligazione, le quali coincidono se non altro in questo, di supporre, ad avere la obbligazione, queste tre cose: un superiore che comanda ed ha diritto di legare moral-

mente quello a cui comaeda; il comando o la proibizione data, contenente o esplicitamente o implicitamente la promessa di un premio nell'osservanza di sè o la minaccia di una pena nella violazione: il suddito a cui si dà il comando e che, conoscendolo e sentendosi da lui moralmente legato, lo ponga ad esecuzione od anche lo violi: di guisa che si dice soddisfare al suo obbligo chi fa o intralascia ciò cui è astretto di fare o intralasciare per comando di qualche legge. Laonde *l'obbligazione* si può definire, = la necessità morale di fare od ommettere alcuna azione, prodotta dalle prescrizioni della legge, e dall'intelletto proposta alla volontà dell'agente come motivo di azione =. Dall'obbligazione, che oggettivamente è radicata nella legge, nasce soggettivamente nel suddito il *dovere* di conformarsi alla prescrizione della stessa. Tanto l'obbligazione che il dovere è *perfetto* quando la legge è fornita della sanzione, come è la legge naturale e la massima parte delle rimanenti; l'una e l'altro diconsi *imperfetti*, allorchè non è stabilita una pena contro il violatore della legge.

33. Or che la legge importi obbligazione risulta da ciò, che legge è per natura una retta norma di operazione imposta al suddito dal superiore, di guisa che se non includesse il principio dell'obbligazione riuscirebbe senza scopo e senza propria naturale ragione di essere, e però per questo solo di fatto e di natura sua mancherebbe di esistenza. « La « legge è maestra del buono, dice Giob. « (— del Buono — cap. 3. pag. 354.), « in quanto assegna a ciascun ente il « grado che gli si confà nella grande sca- « la e gerarchia dell'universo, e ne de- « termina proporzionatamente i doveri « dando alle creature l'ufficio e il valore « di semplici mezzi o fini secondarii, e « collocando in cima di esse, e come di- « re al sommo della piramide, il Creato- « re, primo principio e ultimo scopo di « ogni cosa creata. La bontà morale è « riposta nell'osservanza libera e nel « compimento di quest'ordine; laddove « il male deriva dal suo sconvolgimento, « che occorre quando gli esseri finiti, « non contenti al grado loro assegnato « nel giro del mondo, aspirano ad occu- « parne il centro e ad usurpare il divino « seggio. In ciò consiste l'egoismo, che « è l'essenza della colpa morale sotto « qualunque volto questa apparisca.... « e come l'egoismo è la radice del male « morale, così il sacrificio è l'essenza del « Buono partecipabile dall'uomo quaggiù, sacrificio dell'affetto vizioso, per « cui egli concentra ogni cosa in sè stes- « so, all'affetto virtuoso e comandato « dalla legge ».

34. L'obbligazione da alcuno vien detta *imperativo morale*. Ecco ciò che ne prendo dal capitolo stesso — del Buono — di Gioberti scegliendo ciò che più esplicitamente fa a proposito e di cui io non potrei dir meglio. « Emanuele Kant, che « introdusse il vocabolo di imperativo « nella scienza delle azioni, intende per « esso quel principio in forza del quale « la legge è obbligatoria. Rigorosamente « parlando una legge senza obbligazione « non è legge; onde è solo impropria- « mente che i filosofi naturali danno tal « nome agli ordini costanti, con cui ope- « rano le forze costitutive del corporeo « universo. Tuttavia astratteggiando si « può sequestrare la legge morale dal- « l'obbligo, intendendo per la prima il « concreto ideale delle operazioni con- « suonanti al tipo cosmico, e distinguen- « do col nome di imperativo il debito di « praticarle e di astenersi dalle azioni « contrarie. Vedesi pertanto, come ciò « che distingue la legge morale da quel- « le, in cui versa il discorso dei fisici « e dei psicologi, è appunto il principio « obbligativo; giacchè i moti istintivi, « che operano secondo un certo tenore « e tirano l'individuo a procurare il pro- « prio bene, ci appariscono come una « norma o legge destituita di obbligazio- « ne. Perciò i moralisti sogliono distin- « guere la parte materiale e quindi la « regola degli uffici, dall'obbligo che gli « accompagna: quella molteplice e va- « ria, secondo gli aggiunti, questo uno « in ogni caso e immutabile .... L'im- « perativo è un comando che mai non si « muta, qualunque sia la materia a cui « si applica, con tutto che la rigidezza « dell'imperio, e se posso così espri- « mermi, il sussiego e il sopracciglio « dell'imperante, vengano al peso di « quella proporzionati. Quindi è, che

« sebbene l' idea della legge, per l' infermità dell' umano intelletto, varii talvolta, secondo gli individui e i popoli, atteso il diverso modo, con cui ciascuno si può rappresentare l' ordine del mondo e le attinenze morali che ne risultano, tuttavia l' imperativo non soggiace ad alcuna sorta di mutazione. Infatti quando l' uomo si è formata l' idea di un' azione come conforme o avversa a quell' ordine, egli sente subito in sè una voce che gli prescrive o consiglia di farla o gli impone di astenersene.

« L' imperativo ha tutte le proprietà della legge (delle quali sotto) ed è obbiettivo, necessario, assoluto, eterno, universale, immutabile e via discorrendo . . . . I due moralisti eterodossi più severi, Zenone di Cizio ed Emanuele Kant, benemeriti dell' imperativo, di cui posero in rilievo la nozione scientifica, errarono tuttavia a farne una cosa astratta; imperocchè siccome ogni astrazione è nello spirito, l'imperativo in tal caso sarebbe una dote del subbietto e verrebbe meno la sua autorità . . . . . E quando si riconosca l' obbiettività dell' imperativo, e si voglia tuttavia evitare lo scoglio del panteismo, bisogna dire che l' imperativo è in sè cosa concreta e indipendente dallo spirito, o diventa solo astratto in virtù della riflessione che su di esso si esercita. Ma in che consiste questo concreto? La stessa voce che lo significa può servire a chiarirne l' essenza. Il principio obbligatorio chiamasi imperativo per un' acconcia metafora tratta dalla grammatica, in cui si dà tal nome al modo più essenziale e radicale del verbo; o siccome il verbo è la parte più importante del discorso, l' imperativo è la parola per eccellenza. . . . Ora l' imperativo è la parola comandatrice, cioè effettrice; perchè comandare efficacemente e fare è tutt' uno. Si può fare in diversi modi, secondo i varii generi delle causa; e se la causa operante è prima ed assoluta il facimento proprio di essa è la creazione. La quale viene significata coll' imperativo del verbo antonomastico *essere*; che può essere pronunziato seriamente solo da Dio, perchè atto a chiamare le cose che non sono come quelle che sono; e nell' efficacia di quest' onnipotente comando è riposta la virtù creatrice . . . . . L' imperativo morale ci si manifesta come una parola assoluta, giacchè l' obbligo che ne deriva è assoluto; onde equivale intrinsecamente al *fiat* creativo. Il solo divario che corra fra l' uno o l' altro concerne il loro termine estrinseco; conciosiachè l'imperativo creante mira all' effettuazione immediata delle idee divine senza interposizione di sorta; laddove l' imperativo morale tende a attuarle per mezzo nostro o si può ridurre a questa formola divina: *Fa ciò che io fo*; cioè conformati all' ordine delle esistenze da me statuito, cooperando meco alla loro perfezione, e secondando, per quanto sta in te il mio atto creativo. La concretezza dell' imperativo consiste dunque nell' azione creatrice; azione concreta in sommo grado, come quella che è base di ogni concreto; giacchè il concreto è riposto nell' individuale, che negli ordini contingenti al termine estrinseco dell' atto creativo appartiene.

« L' azione creatrice, da cui emerge l' imperativo morale, essendo l' individuazione di un' idea, importa una intellezione e una volizione divina, non potendosi volere senza intendere, nè effettuare il possibile senza pensarlo come intelligibile. Come intellezione, è parola, in quanto estrinseca sensibilmente il concetto divino o lo rende apprensibile dalla cognizione riflessiva, come volizione, è comando, cioè verbo imperioso, che esterna sensatamente il decreto di Dio e lo fa accessibile alla volontà umana, inetta ad esercitarsi senza uso di segni, perchè anch' essa appartiene al giro della riflessione. E siccome negli ordini dell' Assoluto la parola dal parlatore non si distingue, l' imperativo è lo stesso Dio favellante all' anima spiritualmente . . . . L' imperativo morale, essendo concreto e parlante, è anche personale e dotato di sussistenza divina; Iddio solo essendo per sè stesso capace di imperio, perchè solo possiede la virtù creatrice; onde le leggi e i comandi umani sono in tanto autore-

« voli e legittimi, in quanto si conforma-
« no a quell' imperiato assoluto e supre-
« mo: . . . .
« . . . .
« imperocchè non v' ha imperio terreno
« di qualunque sorta che sia legittimo,
« se non è un rivolo del divino.

« L' imperativo somiglia anche la leg-
« ge, in quanto contiene in sè stesso il
« pronostico e la guarentigia del suo
« adempimento, e se ne rende malleva-
« dore allo spirito che accoglie la sua
« voce. Per ben intendere questa pro-
« prietà, uopo è notare che l' imperati-
« vo, quantunque semplice e indiviso
« verso di sè, ha una virtualità moltipli-
« ca verso lo spirito, e quindi piglia un
« aspetto diverso, secondo le varie con-
« dizioni in cui esso spirito si trova co-
« stituito stabilmente o temporariamen-
« te. nella stessa guisa che la parola di
« Dio semplicissima si moltiplica pure
« nelle sue attinenze, e l' imperativo me-
« desimo non è che un ramo di essa.
« Queste attinenze hanno tutte in comu-
« ne la proprietà di essere assolute, ri-
« spetto al centro divino nel quale si
« appuntano; ma per gli altri riguardi
« esse variano e mutano le relazioni on-
« tologiche dell' imperativo coll' animo
« umano. Per conoscere adunque i varii
« momenti ontologici dell' imperativo,
« egli è duopo studiare le varie condi-
« zioni psicologiche, per cui discorre lo
« spirito. Il primo stato di questo è la
« semplice cognizione riflessiva della leg-
« ge e il paragone del Buono assoluto che
« ne emerge col bene relativo dell' affet-
« to. Vedesi da un lato un ordine indi-
« pendente da noi, voluto da Dio, emer-
« gente dalla natura delle cose e dalle
« idee che esse rappresentano, in virtù
« del quale l' uomo dee porre nel sommo
« bene l' ultima meta de' suoi desideri e
« coordinare le sue operazioni a quest' al-
« tissimo fine. Dall' altro lato l' istinto
« della propria conservazione, l' amore
« della felicità presente, la propensione
« al piacere specialmente sensitivo e le
« altre affezioni del cuore umano, rivol-
« gono affatto quest' ordine ideale delle
« cose, inclinandoci a subordinare, non
« già noi stessi e ogni cosa a Dio, ma
« tutto a noi medesimi o la parte più
« degna del nostro essere alla men no-
« bile ed eccellente. L' animo distratto
« fra questi due moventi mai saprebbe
« deliberare e obbidirebbe al più forte,
« se dall' oggetto assoluto non uscisse
« una voce piena d' imperio e dicente:
« fa quello che io ti mostro e non dare
« orecchio all' affetto vizioso che ti sol-
« lecita in contrario. L' affetto può esse-
« re più forte di questa voce; ma non
« mai autorevole, perchè non è obbiet-
« tivo; e quindi non può essere obbliga-
« torio, nè avere una efficacia morale,
« ma fisica solamente. Ecco il primo mo-
« mento dell' imperativo, riposto in un
« semplice divieto o comando. L' arbi-
« trio fin qui non è ancora entrato in
« lizza se non come semplice spetta-
« tore; ma siccome gli è ingiunto di ope-
« rare, ned egli può ristarsene, perchè
« anche cessando si opera quando l' iner-
« zia è deliberata, egli assume bentosto
« qualità di attore e di giudice. Succede
« adunque un secondo stato in cui l' uo-
« mo delibera; stato che può essere di
« varia durata e talvolta istantaneo, ma
« che ad ogni modo è richiesto per ope-
« rare liberamente. Contemporaneo alla
« deliberazione interviene un secondo
« momento dell' imperativo, che si mo-
« stra promettitore o minatorio, secon-
« do che l' elezione può volgersi all' uno
« o all' altro dei due termini opposti.
« Dianzi l' imperativo, ristretto nei li-
« miti del divieto e del comandamento,
« esprimeva soltanto l' ordine eterno ed
« immutabile dell' oggetto, senza sten-
« dersi alle sue conseguenze verso il
« soggetto, e accennare al premio e alla
« pena; ma come tosto l' uomo delibera
« o si metta in confronto colla legge,
« egli conosce che l' osservanza o la tra-
« sgressione di essa dee influire nella
« propria sorte e renderlo infallibilmen-
« te beato o infelice, ripugnando che al-
« l' azione ordinata e disordinata segua-
« no effetti contrarii alla sua natura.
« L' imperativo adunque ascendo dalla
« sua obbiettiva generalità e applicando-
« si determinatamente alla persona del
« suddito ne' suoi riscontri coll' ordine
« universale, gli mette innanzi un' aspet-
« tativa di ricompensa e di castigo . . . .
« . . . .
« Compiuta la deliberazione, incomincia
« per l' operatore un nuovo stato psico-

« logico, e una serie corrispondente di « momenti ontologici dal canto dell'imperativo. Se l'elezione fu conforme « alla legge, una indicibile dolcezza si « diffonde nell'animo vincitore, tanto più « copiosa e soave quanto fu più duro il « contrasto. Questo compenso, che mai « non manca al virtuoso operatore, spesso succede immediatamente alla vittoria, e di rado e per tempo si differisce. Egli gode di aver vinto il nemico, « di aver cooperato ai disegni della Provvidenza e all'armonia del creato; gode « ed esulta di aver fuggito un male mascherato degli effetti tempestosi e ribelli, ma che ora gli si affaccia nella « sua orridezza; e tanto maggiore è la « sua consolazione pel riportato trionfo, « quanto più amaro sarebbe il dolore della disfatta. Il buon successo gli ispira « una generosa fiducia per l'avvenire, « non però tale, che, essendo egli ricordevole dell'aspre pugna e conscio della propria debolezza, il confidare non « sia temperato da salutevole umiltà.... « A questa umile gioja fa tenore l'approvazione autorevole della coscienza; la « quale, che cos'è se non l'imperativo, « che depone l'attitudine del comando « e dell'esortazione, dice all'uomo: tu « hai ben fatto? Lode dolce, impareggiabile, suprema, che il magnanimo « antipone ai vani applausi della turba; « che se gli antichi la vagheggiavano, « considerandola come il semplice testimonio dell'animo consapevole del suo « operare, quanto più dee essere cara « al vero savio, che ode in essa la voce « e l'encomio di Dio? E qui sorge un « sentimento novello, cioè la coscienza « del merito, e un nuovo grado dell'imperativo, cioè la speranza della mercede; imperocchè quella stessa voce « che prima prometteva il premio, ora « l'assicura, se il vincitore compierà il « corso delle prove morali, come l'ha « incominciato. . . . .

« . . . .

« Si è veduto qual sia il progresso dell'imperativo morale, quando l'elezione dell'arbitrio gli si conforma. Nel « caso contrario, occorrono i gradi correlativi della sinderesi, del demerito, « della bruttezza morale e via discorrendo: nella descrizione dei quali stimo « inopportuno il trattenermi, perchè essa « risulta dalle cose dette, le qualità negative intendendosi per virtù delle positive ».

35. Queste adunque, giusta le cose dette fin qui, sono le proprietà onde ci si presentano la legge e l'imperativo. Se l'una e l'altro nel loro fondo ed origine si identificano, nè hanno valore e realtà se non in quanto si riportano, si identificano, scaturiscono e prendono loro forza e virtù dall'Ente, già emerge che le proprietà loro debbono partecipare delle proprietà onde ci comparisce insignito l'Ente. Sono perciò obbiettivi e indipendenti dagli spiriti creati; sono necessarii, apodittici ed assoluti; onde risulta e la suprema autorità e signoria loro e l'assoluta sudditanza delle menti create inverso di essi. Dall'essere necessarii ed assoluti emergono immutabili ed esenti dalle vicende delle creature; in quanto, stando la medesima natura delle cose create e perseverando la stesse le attinenze loro, le regole onde svolgonsi non possono cangiarsi nè mutare la entità delle proprie prescrizioni. Sono autorevoli ed inesorabili in quanto assoluti, e in conseguenza della loro necessità sono eterni. Sono universali, perchè niuna creatura vi può essere, specialmente ragionevole, che vada esente dal loro imperio. Sono astratti e concreti nel tempo stesso, concreti per la medesimezza coll'Ente; astratti perchè cadenti sotto la cognizione riflessiva, pensabili e pensati; il pensiero producendosi in forma astratta. Sono finalmente non nozioni morte e generiche, non cose oscure, cieche e mute, ma sono cose vive, individue e personificate nell'Ente, legge, legislatore e imperativo insieme; che, come mente infinita tutto intende e fa che possa essere la intelligenza e l'intellezione in altri esseri, e potenza infinita tutto opera; così, volontà infinita, impone e comanda a tutte le creature, specie le ragionevoli, la conservazione dell'ordine da lui dato alla natura, ne proibisce la perturbazione. Onde in ultimo si intende come la legge e l'imperativo siano di origine divina, e divini siano essi stessi per loro natura.

36. La legge si divide in *eterna*, *naturale*, e *positiva*. S. Agostino così de-

finisce la legge eterna = essa è la divina ragione o volontà di Dio che comanda sia conservato l'ordine naturale, proibisce di perturbarlo =, (contr. Faust. C. 22.). Sotto questa legge cadono i sistemi di tutte le cose non solamente fatte ma ed anche possibili; essendochè niuna cosa è ned essere può od essere fatta, che non abbia rapporto ad un ordine nel quale è o sarebbe fatta; cui il Creatore, per la somma convenienza dell'ordine stesso colla sua sapienza, non voglia che sia osservato non perturbato. Altri accusò la legge eterna di figmento ed invenzione delle scuole; come se Dio non avesse conosciute le cose che voleva creare; o non ne avesse penetrato le nature; non ne avesse voluto l'ordinamento e non le avesse indirizzate e condotte ad un fine. E però parte principale, discendenza immediata, specificazione ed applicazione della legge eterna è la così detta legge mondiale o legge eterna in lato senso, che si definisce così, = la prescrizione della divina sapienza e volontà, onde Iddio dirige tutte le creature, governa i loro moti ed azioni, e tutte conduce ai loro propri fini =. Della qual legge può contrastare la esistenza solamente chi nega la provvidenza eterna di Dio, ed al caso e al fato riferisce la produzion delle cose. Laonde la legge mondiale non è altro che la legge eterna impressa alle creature ed obbligantele a seguire le prescrizioni dell'ordine e dei rapporti in cui sono create. Ed intesa in questo modo può dirsi competere la legge anche alle creature irragionevoli, in quanto loro prescrive il modo naturale e necessario di operare, secondo il quale le creature medesime operando, in un senso esteso, diconsi ubbidire al proprio creatore. Avvegnachè in senso più applicato, stretto e proprio non può dirsi la legge prescriversi se non a chi è capace di intenderla e di osservarla e però a chi è capace di cognizione e possiede libertà. Così le leggi chiamate fisiche di cui si ebbe tocco in Cosmologia ed anche altrove non si chiamano leggi se non per appropriazione e similitudine presa dalle morali, non per proprietà. La legge mondiale è puramente *macchinale* nelle creature irragionevoli; è *morale* nelle ragionevoli. La quale perciò, essendo la stessa legge eterna intesa più applicatamente, in quanto cioè riguarda le ragionevoli creature, si definirebbe = l'atto della mente divina onde Dio concepisce e prescrive certe regole di azione necessarie e pratiche, con volontà di obbligare le creature ragionevoli alla loro osservanza =.

37. La legge eterna intesa in quest'ultimo senso più applicato di legge morale, se si concepisce siccome impressa e manifestata alle creature ragionevoli si chiama *naturale*. Laonde la legge naturale è = la partecipazione della legge eterna fatta da Dio alla creatura ragionevole per mezzo della retta ragione e che impone di fare ciò che è bene intrinsecamente, tralasciare ciò che è male in sè stesso =. Così la legge naturale non è altro veramente se non la stessa eterna divina ragione e volontà, la quale prescrivendo la conservazione dell'ordine naturale (che è intrinsecamente bene) inibendone la perturbazione (che è l'intrinsecamente male) a tutte le creature, e facendosi da loro intendere od ubbidire nel modo più conveniente alle loro proprietà, si manifesta e si fa intendere dalle ragionevoli in quel modo che più è a portata delle proprietà loro, più conveniente alla loro natura e più perfetto. Ella poi è partecipata per la retta ragione all'uomo; ed *abitualmente* nell'atto della creazione, quando Dio cioè, ponendo il fisico delle creature per la esistenza comunicata loro e costituendo l'intellettuale delle ragionevoli per la cognizione iniziale, basa il morale per la impressione in loro, comunicazione ed oscura cognizione della legge; *attualmente* poi pei dettami individui della retta ragione nelle diverse circostanze. Di tal maniera risulta sempre più ad evidenza come il fondamento della legge, della obbligazione e della moralità è obbiettivo, sostanziale e personale; e come non si possa prescindere da Dio, autore necessario dell'esistenza, dell'intelligenza e della moralità, senza non solamente annichilare tutte le cose, ma toglierci perfino la possibilità di concepirle. Mettano pure innanzi i trascendentali con Galluppi, Mancino ed altri la loro *ragione pratica*; produca pure la scuola Scozzese il suo senso morale, ed altri con Clarcke e Rosmini le relazioni necessarie delle cose;

Wolfio con Spedalieri il suo necessario amoro della propria perfezione e felicità; e i materialisti coi sensisti i loro patti e arbitrarie convenzioni umane; senza Dio, principio d'ogni cosa nel fisico, nell'intellettuale, nel morale, niun fondamento avranno mai più ai loro sistemi, fabbricheranno sempre sopra l'arena, e l'immutabilità delle legge, dell'obbligazione, della moralità, la certezza loro sfuggirà ad essi di continuo di sotto gli occhi, avanirà loro dalle mani. Poichè, ripetiamolo ancho una volta, solamente Iddio che fece ed ordinò tutte le cose e ne fu il principio di intelligenza alle intelletti ve, ne è la regola morale alle morali. Egli è l'imperativo che, mentre si presenta come lume di ragione alla monto, essendo ordine in sè, si presenta alla mente e volontà umana come comandante la conservazione dell'ordine da lui stabilito nella creazione, proibente di guastarlo. Ed egli come ci si comunica illuminante all'intellezione, così ci si comunica ordinante al bene; onde appare come portiamo con noi la regola del bene, che si manifesta naturalmente collo sviluppo della ragione; per cui prima si conosco il bene o male intrinseco, poi quello divenuto tale per le prescrizioni delle legge, dopo aver appreso la legge e qualmente nel legislatore di qualunque specie esiste il potere di ordinare ciò che meglio conduce alla conservazione dell'ordine, ancorchè ciò sia per sè indifferente.

38. Varie sono le questioni o i quesiti che si muovono rispetto alla legge naturale. Il primo riguarda la sua esistenza, dagli atei e materialisti essendo stata assolutamente negata, da altri male proposta e spiegata: non che la differenza intrinseca fra il bene e il male morale, oggetto di lei. Di vero su questi due punti di dottrina morale cinque sono le divergenti opinioni filosofiche. La prima è degli epicurei, degli scettici, dei panteisti o materialisti; che, negando apertamente ogni differenza tra bene e male morale, negarono in conseguenze qualunque legge naturale; ammettendo per sola norma delle umane azioni gli arbitrarii accordi, i patti e le leggi civili colle obbligazioni che ne scaturiscono. Wolf, Spedalieri o Romagnosi, ammettendo la legge naturale e la differenza tra bene e male, la vollero determinata dal principio dell'interesse da loro detto *ben inteso*. Ai quali si possono unire coloro, che con Galluppi la fanno dipendere dalla ragione autonoma ed in ciò legislatrice. La scuola Scozzese la riconosce dal suo senso morale; Puffendorf, Einecceio ed altri dalla libera volontà divina ordinante. A tutti i quali va contro il resto dei filosofi, che la differenza tra bene e male desumo dalla conservazione o disturbo dell'ordine impresso dal creatore alla creazione, e la legge fonda nel comando di conservare non disturbare cotal ordine impresso dal creatore nella creazione, comando partecipato alla creatura ragionevole per mezzo del lume di ragione, che in tal modo dicesi scoprire ed applicare non costituire la legge naturale.

39. E veramente, supposto qui dottrine accennate altrove, se bene è ciò che reca o conserva una perfezione, male ciò che imperfezione apporta od allontana dalla perfezione, non potendo noi conciliare neanco col pensiero che ordine, ciò che è in rapporto ad ordine e alla conservazione di lui, sia imperfezione o dalla perfezione allontani, e non sia piuttosto la perfezione; nè potendo pensare che ciò che è disturbo dell'ordine e guasto del medesimo sia la perfezione, dovendolo anzi pensare come imperfezione o allontanante da perfezione; quindi siamo costretti ad ammettere che il bene consiste nell'ordine, in ciò che a lui si riporta e nella conservazione sua, male essere nella perturbazione del medesimo. E poichè ordine e conservazione dell'ordine non è la stessa cosa col disturbo di lui, ma anzi come opposti naturalmente e necessariamente, radicalmente si differenziano, così radicalmente differiscono tra loro e si distinguono il bene o il male, in quel modo che opposti sono. Il bene metafisico e fisico è riposto nella realità ed esistenza, il bene intellettuale, nella verità e cognizione, il bene morale nell'ordine, conseguimento e conservazione dell'ordine in che è perfezione; si che il male non può essere se non nei loro contrari. Or perchè appunto ordine non può essere disordine, come il nulla non può essere la realità, l'errore non la verità, o queste cose non possono confondersi

tra loro; quindi è che il bene e il male morale si distinguono naturalmente. Ecco perchè tutti gli uomini generalmente parlando, quando da interessi particolari o da passioni non sieno offuscati, all'aspetto di certe azioni, di atti di beneficenza o di amor patrio per es., siccome al cospetto di certe altre, come sarebbe di atti di crudeltà o di bestemmia contro l'Eterno, emettono un giudizio che uniformemente le une approva, loda e dice degne di premio, siccome disapprova biasima e dice degna di pena quelle altre. Ecco perchè troviamo in noi principi pratici che nostro malgrado ne estorcono l'assenso sulla lecitezza o illecitezza di certi obbietti ed azioni, in quella guisa che principi speculativi esistono che, percepitine i termini, anche nostro malgrado ci sforzano all'assenso del loro rapporto di convenienza o discrepanza. Ecco perchè anche senza che lo vogliamo tristezza e dispiacere ne si suscita in cuore in vedere gli innocenti oppressi, sdegno e dispetto in vedere esaltati i perversi. Ecco perchè ne opprimono o straziano, delinquendo, i rimorsi, ci consola la buona testimonianza di coscienza al riflesso della azione nostra virtuosa. Tutto questo però sarebbe inconcepibile ove il bene e il male morale realmente e naturalmente non si distinguessero. Su questa distinzione e differenza basano ancora le leggi positive divina ed umana, che senz'essa cadrebbero d'ogni valore prive se, tolta la differenza tra bene e male, niun bene e niun male sarebbe sia violarle sia osservarle; siccome sulla stessa differenza basa il comun adagio dei moralisti, — alcune cose sono male perchè proibite, alcune proibite perchè male —, il quale parimente perderebbe ogni valore.

40. Che se bene e male differiscono realmente tra loro, esiste ancora una legge che l'uno comanda proibisce l'altro. Poichè Dio, come è realtà infinita ed essenziale, come è potenza sapienza e cognizione infinita, necessaria e sostanziale, così è ordine infinito e necessario in sè nell'essere, nel conoscere, nell'operare, di guisa che tutto ciò che fa lo fa nell'ordine. Or in quel modo che la sapienza, la potenza e la perfezione sua lo portano a fare tutto ciò che fa con ordine e nell'ordine, così esigono ch'ei voglia, l'ordine da lui stanziato nella creazione sia conservato non perturbato, acciocchè non si possa supporre lui avere abbandonate le opere sue a sè stesse dopo averle fatte, o mancare di potenza, di perfezione, di sapienza, della circospezione e previdenza necessaria al conseguimento compiuto ed esecuzione dei suoi disegni, che avrebbero potuto essere frastornati e frustrati di loro compimento dall'abbandono della creazione a sè stessa senza la norma a cui fosse soggetta per mantenersi nell'ordine ricevuto. Il creatore impertanto soddisfece a queste esigenze degli infiniti suoi attributi pei quali la creazione esiste con comandare alla creazione stessa, e specialmente alle nature ragionevoli, la conservazione dell'ordine da lui posto nella creazione medesima e che costituisce il bene morale intrinseco, proibirne il disturbo in che consiste il male; ordine divino che si manifesta appunto eseguito per le azioni degli esistenti irragionevoli, esistente per le facoltà proprie dei ragionevoli. Ed ecco di qui la ragione onde, se rientriamo in noi stessi, troviamo certi principi, pei quali ci si impongono certe azioni da fare come buone e certe da ommettere come cattive; pei quali siamo costretti ad approvare certe azioni come lodevoli, a biasimarne certe altre come vergognose e riprovevoli; pei quali sentiamo quiete pace consolazione e approvazione della coscienza all'operazione del bene, strazio disapprovazione e rimorso della medesima alla perpetrazione di certe azioni che intendiamo e sappiamo malvagie: perchè cioè una legge assoluta esiste che certe azioni comanda come buone, certe altre proibisce come cattive. Ecco perchè l'Apostolo delle Genti trattando di coloro che non ebbero la legge scritta avverte come facessero le opere della legge, valeadire osservassero i precetti morali, seguendo i dettami del lume naturale di ragione nei quali si manifesta ed è espresso il volere di Dio. « Quando le genti, dice, (Ep. ad Rom. C. 2.) « le quali non hanno la legge, fanno le « opere della legge naturalmente, costoro, che legge non hanno, sono legge a « sè stessi; i quali fanno vedere scritto « nei loro cuori il tenore della legge,

« testimone anche la loro coscienza, e « i pensieri che a vicenda tra di lor si « accusano, od anche si difendono ». Ecco perchè la storia del genere umano ne costringe a riconoscere nel cuore dell'uomo un senso profondo di onestà e di giustizia, interprete della legge morale insita in noi, che ci fa essere socievoli e ci fa sentire il bisogno di amare i nostri simili e di rispettarne i diritti; e che sebbene alcuna volta possa essere da passione sopito non ha meno attitudine a risvegliarsi e farsi sentire con forza anche di mezzo ai maggiori disturbi. Di vero se noi diamo un occhiata all'universo troviamo in esso tutto ordinato e regolato da leggi costanti e impreteribili; leggi che non sono altro se non i rapporti derivanti dalla natura degli esseri che lo compongono: forse le nature intelligenti e libere dell'universo, dotate di moralità, da nessuna legge saranno regolate, la legge naturale morale indirizzandosi necessariamente alle nature ragionevoli e libere? In natura tutto è regolato, e ciascun essere ha il suo fine, la sua destinazione da raggiungere, e di questa mancherà la sola creatura ragionevole? Del resto tra i varii esseri dell'universo, l'uomo a differenza delle creature inferiori è fornito di intelligenza e di libertà. Per la sua parte fisica e materiale va soggetto alle leggi medesime degli irragionevoli; per la sua natura ragionevole e libera ha una destinazione morale per raggiungere la quale deve adempiere le leggi morali che impostegli dal Creatore ed impressegli alla mente nell'atto della creazione gli scuopre retta ragione. Queste leggi fissano le sue obbligazioni con le cose tutte con cui è in rapporto. Egli, perchè intelligente e ragionevole, conosce queste leggi, perchè è libero le può adempiere o trasgredire. E così divien l'arbitro del suo destino. Inoltre ciascuno sente in sè di aver dei diritti, cui, ascoltando la voce del suo interno, sa poter difendere dalle violazioni e aggressioni altrui; siccome sente una voce che gli impone di rispettare i diritti degli altri come abbiam detto poc'anzi; or ciò non si intende se si prescinde dalla legge morale naturale. Che se è vero che la proporzione, la bellezza, la perfezione nasce dall'ordine; siccome la bruttezza, la confusione, il caos nasce da mancanza di ordine e di leggi analoghe, qual cosa mostruosa sarebb'egli lo stato morale dell'uomo senza leggi naturali? Pura esperienza e fatto ci assicurano di un ordine morale, di doveri e diritti precisi e dichiarati per la sola retta ragione umana; dunque ci assicurano ancora dell'esistenza di una legge naturale.

41. Nè la differenza tra bene e male o la esistenza della legge naturale morale si può desumere dall'utile comunque voglia caratterizzarsi, o *particolare* sia cioè e individuo, o *generale*, o *ben inteso*. Poichè in prima non si esce mai dall'utile nè cangia allora il principio onde si intende per alcuni formare il fondamento della morale, della giustizia ed onestà, quando si aggiunge *utilità generale*, *interesse ben inteso*. Del rimanente se l'utile dovesse essere il fondamento della moralità, nulla più vi sarebbe lo morale di certo e di determinato qual bene o male, doveri e diritti sarebbero scambievolmente confusi tra loro, nè azione alcuna più vi sarebbe la quale potesse chiamarsi lecita piuttosto che illecita e viceversa, come è chiaro. Infatti se l'utile, e per conseguenza il piacevole, fosse il lecito e il bene, qualunque cosa od azione sia da alcuno giudicata tale, gli sarà lecito farla anche ad onta e dispetto di altri, che hanno il medesimo principio movente e diritto di impedire e di ostare al primo quando ciò sia loro conveniente ed utile. Ed eccoci con ciò ridotti al solo principio della forza come regola del giusto e dell'onesto, distruggendo ogni diritto o dovere e sovvertendo sè stessa la legge dell'utile. E dove col principio dell'utilità, determinatore della moralità, dove la differenza della volontà dell'uom dabbene da quella del malvagio, se ambedue operano necessariamente pel medesimo principio?

E nemmeno può desumersi o dalla libera divina volontà, o dal sentimento, o dalla sola ragione umana legislatrice, sia la distinzione fra bene e male morale, sia la legge naturale. Poichè nella prima ipotesi non avremmo più bene e male intrinseco, nè legge fissa del bene e del male, ma tutto dipendendo dalla libera volontà di Dio, potrebbe benissimo al

piacere di Dio il bene divenir male ed il male divenir bene. Se da lei onninamente dipende, non potrebbe volere Dio che l'odio, il furto, l'omicidio, lo spergiuro fossero uo bene, e male fosse l'amore di lui stesso e del prossimo, la giustizia la religione? Quali mostreosità! Noe così conchiude per altro quando si dice il beee, il male e la legge dipendere bensì da Dio ma non già in quanto liberamente imperante, sibbene in quanto ordine in sè ed intelligenza infinita, comenicando l'ordine alle sue fatture, vuole ed impone che sia conservato non distorbato, in che ritrovasi ragione di bene e di male differenti tra loro, e prescrizione di legge eterna-divina-eaturale.

Il sentimento poi esseedo, come ogni sensazione, sommamente variabile, che altro è nello stato di salute, altro nella malattia, altro in gioventù altro in vecchiezza, altro nelle sazietà altro nel digiuno, varia col temperamento coll'amicizia colla parentela, renderebbe variabile ed incostante il bene, il male, e la legge. Deltronde il bene il male e la legge debbono essere determinati, certi nella loro natura ed invariabili. Inoltre en sentimeeto può benissimo essere uea disposizione ad agire, ma non può imporre mai obbligazione di sorta. Ma la legge è e dov'essere di natura sua imperante e obbligatoria. Dunque per trovarne il fondamento uopo è uscire dalla sfera del sentimento e ricorrere ad altro principio.

Finalmente si può dire bensì che la ragione rende presenti e conosciuti all'uomo i dettami della legge, e che scorge i motivi onde l'uomo debba persuadersi della differeoza oaturale tra bene e male, ma eon che essa dia a quest'ultima il fondameoto, l'esistenza alla legge. Poichè della ragione propriamente è scoprire dei rapporti non imporre un'obbligazioee, la legge d'altra parte è un comando che induce obbligazione. La ragione va soggetta all'errore e all'ignoranza, alle scosse ed urti delle passioni, potrebbe perciò, da qualche passione agitata, ciò che è malo dichiararlo un beno e come tale prescriverlo, ciò che è bene giudicarlo un male e proibirlo; e così mancando di un fondameeto oggettivo e indipendeete da lei per i giudizi retti le morale, trovarsi profondata nell'abisso della confusione e dell'errore. La ragione eoe è altro che una facoltà dell'uomo, e l'uomo daltronde è quello che devo ubbidire alla legge ed osservarla; se adunque la ragione pratica legislatrice è quella che porge il principio della differenza fra bene e male morale e costituisce la legge naturale, l'uomo rappresenterà ad un tempo due persone diverse ed opposte come sono qeelle di superiore e suddito, legislatore e osservatore della legge, giedice e reo. E se è così si condannerebbe mai la ragione, si riprenderebbo mai di quello che essa stessa impose? O noo piuttosto approverebbe tutto ciò cho si fa dall'oomo in esecuzione dei comandi prescritti da lei e dietro la scorta de' suoi lumi, elimiando intanto perfino la possibilità del male morale, se tutto ciò che a modo omano si fa dalle altre potenze dell'uomo si fa sempre dietro le scorta dei lumi della ragione e dei comandi di lei? Anzi oon lo approverebbe ella forse por non contradirsi e così perchè ciò è di suo utile ed interesse? Ed eccoci ritoreati al principio dell'interesse. Sebbene a chi rifletterà a fondo sulla cosa apparirà chiaro come il giorno che i principi morali cni presenta la ragione si mostrano fin dal primo lor comparire assointi, universali, indipendenti, oggettivi ed autonomameete obbligatorii; segno che non sono dalla ragione legislatrice. Egli è dunque giocoforza dire: 1.° che vi è naturale differenza tra bene e male radicata nella conservazione o sovversione dell'ordine aaturale impresso dal creatore in tutte le creature; e che esiste ena legge asterale. 2.° Che questa discende dall'eterna ragioee della divina sapienza e volontà, la quale, avendo impresso l'ordine alla creazione intiora nell'atto che l'attoava, vuole ed impone cotal ordine sia conservato. In che consiste il bene, non pertorbato, che sarebbe il male: e ciò, il bene cioè da fare il male da evitare, è l'oggetto di lei.

42. Il secondo quesito versa sulla sua promulgazione e sanzione. Ma se è vero, come dicevamo sopra, che ognono all'aspetto di certe azioni che si chiamano buone sentesi indetto ad approvarle e lodarle anche seo malgrado, e all'aspetto di certe eltre che si chiameno e sono

malvagie, a riprovarle; se l'uomo è straziato dai rimorsi di coscienza ad ogni perpetrazione di male, e dall'approvazione della medesima sentesi sempre consolato all'operazione del bene; se la storia dell'uman genere ad ogni circostanza di azione ci costringe a riconoscere nell'uomo un senso profondo di onestà e di giustizia, che lo fa essere giusto ed onesto od almeno anche suo malgrado gli fa pronunziare retti i giudizi quanto alla onestà o alla malvagità, quella approvando, disapprovando questa, ciò è perchè con sè porta la regola non fallace, che sempre gli sta presente alla mente, la quale gli impone il bene gli vieta il male. Dio infatti, autore dell'ordine morale come del fisico e dell'intellettuale, in quella guisa che all'atto della creazione attribuì alle creature l'esistenza, radice e fondamento di tutti i fenomeni fisici, ed alle ragionevoli comunicò il lume della intelligenza per iniziarle all'intellezione, così a queste, capaci di moralità, impresse e comunicò i dettati dell'eterna sua ragione, onde prescrive che l'ordine da lui stabilito in natura sia osservato e non disturbato, il che è la promulgazione della legge naturale. Al primo sviluppo poi dell'intelligenza umana anche i precetti della legge vengono a svilupparsi, dichiararsi, precisarsi, mediante la ragione che li trova in sè, li intuisce o li scopre e li applica, cominciando da' più universali e vie via discendendo ai più specificanti e particolari. Quindi si ha la ragione del fatto onde anche i più rozzi concepiscono e manifestano orrore alla presenza di ciò che dà concetto di male, ilarità ed approvazione verso tutto ciò che concepiscono qual bene morale. Quinci appare ancora come niun uomo siavi esente dall'obbligo di osservare la legge naturale, se a tutti si fa nota, almeno nei precipui suoi precetti, e come non si possa riguardo ad essa da alcuno pretestare ignoranza nella violazione di lei, ciò che meglio spiegheremo sotto.

43. *Sanzione* si definisce, = la promessa e lo stabilimento d'un premio da darsi agli osservatori della legge, la prescrizione e minaccia di certa pena da infliggersi ai trasgressori =. Ella è *interna*, se basa sopra l'approvazione o disapprovazione della coscienza nell'adempimento o trasgressione della legge; è *esterna*, se basa propriamente su un premio o pena aggiunta per gli osservatori o trasgressori di lei. È ancora *perfetta*, se agguaglia il merito o demerito e conduce e spinge giustamente all'osservanza della legge; è *imperfetta*, se non è fornita di tali aggiunti. Or la legge naturale, oltre al principio della obbligazione morale che seco porta, da cui nascono sperimentarsi legato alle occasioni dell'osservanza o violazione della medesima, specialmente mediante l'approvazione o i rimorsi della coscienza, di più è fornita della esterna sanzione, imperfetta nella vita presente, perfetta quanto alla vita futura. Infatti se Dio, che pone l'ordine fra le creature, vuole che sia conservato non perturbato, egli, come giustissimo che è, con occhio uguale non può guardare chi si uniforma all'ordine e chi gli si oppone e lo guasta; e però, essendo ciò in suo potere, non può non promettere e retribuire un premio al primo, non cominare ed infliggere la pena al secondo. Perciò nell'atto che impone la legge naturale all'uomo e per la ragione gliela pubblica e manifesta, insieme gli instilla in certo modo e gli infonde come la speranza del premio nella osservanza così il timore della pena per la trasgressione della medesima. Quindi nasce quella pace e gaudio e allegrezza e sicurezza di coscienza negli osservatori della legge, e quella ilare pazienza e fortezza onde sopportano tutte le avversità della vita presente, e le cose prospere non troppo baldanzosamente ricevono e si godono; siccome nascono quelle angoscie, disturbi, agitazioni e rimorsi di coscienza, onde sono vessati continuamente i malvagi anche in mezzo ai più prosperi loro avvenimenti, che tutti i momenti della loro vita quasi misteriosamente attossicano ed avvelenano. E ciò avviene perchè, tanto nel fondo del cuore del giusto è radicata profondamente una speranza, che lo induce ad attendere infallibilmente un premio pel suo ben operato; quanto nel fondo del cuore dell'empio sta radicato un timore, che lo induce ad aspettare senza meno la giusta punizione della sua malvagità: speranza e timore cui non valgono ad affie-

volire, a far tacere o a sradicare tutti i sofismi dell' incredulità e dello scetticismo, perchè piantati nel cuore umano dalla mano stessa di Dio; speranza e timore che sempre accompagnano l' uomo nei due stati in cui può essere o di giusto o di malvagio, ne mai il lasciano fino alla morte, e che al tempo posteriore a questa si protendono colle loro mire per conseguire un adempimento e uno sfogo. Dal che si fa manifesto come la sanzione della legge è connessa col domma dell' immortalità e di una vita futura.

44. Il terzo quesito riguarda le proprietà della legge naturale; e cerca in ultimo quale sia il suo primo universale principio. Rispetto a questo secondo punto del quesito si può rispondere, che sebbene siano diverse le formole onde i filosofi propongono il primo universale effato della legge naturale, pure nel fondo tutti convengono. Poichè, o si dica primo suo effato essere questo, — fa ciò che conduce alla perfezione morale, fuggi ciò che te ne allontana —: o si dica essere quest' altro, — sii giusto, sii benefico —: o quest' altro, — fa il bene, fuggi il male —: o questo, — vivi secondo i dettami della retta ragione —: o questo, — fa ciò che si uniforma alle perfezioni divine e la divina volontà ti impone —: o questo, — rendi a ciascuno il suo —: o questo, — ama Dio sopra ogni cosa, te stesso secondo ragione, e gli altri come te stesso —: o questo, — non fare agli altri ciò che non vorresti per te: fa agli altri ciò che vorresti per te —: o questo, — devesi serbare l' ordine naturale morale delle cose —: sempre nel fondo si esprime il medesimo, che la legge naturale cioè ha per suo primo universalissimo effato quello che dichiara precisamente l' ordine naturale e necessario doversi conservare non disturbare: quantunque fra tutti ci parrebbero da adottare a preferenza il penultimo e l' ultimo, siccome chiarissimi e intelligibili da ognuno anzi evidenti, siccome esprimenti adequatamente i principali doveri, siccome universalissimi. Da questi poi discendono tutti gli altri effati universali morali, onde tutti i doveri sono esplicitamente dichiarati, e specialmente ne discendono quelli che costituiscono i così detti *precetti del Decalogo*.

45. Delle proprietà della legge abbiamo parlato sopra. Solamente adunque qui alcune cose aggiungeremo rispetto a certune delle medesime. Se la legge naturale è immutabile, è conseguenza legittima che su d' essa non può darsi dispensa, nè può cessare, o derogarsi a lei, o abrogarsi, nè alcuno vi ha che dalla giurisdizione di lei sia esènto. Che se pure si recano esempi dai quali pare provarsi la dispensa dalla legge naturale, ciò non ostante a ben rifletterli si troverà, che non già fu in tali circostanze dispensato nella legge naturale, ma che cangiata ne fu la materia e che, per la onnipotenza divina e supremo dominio di Dio sovra le creature, l' oggetto di lei cangiò d' aspetto morale. Parimente, se la legge naturale è universale e promulgata, non si può dare ignoranza invincibile su lei. Ove per altro duopo è far distinzione fra i primi universali principi della legge, le conclusioni immediate da essi, e le conchiusioni più rimote. Certamente non è possibile ignoranza riguardo agli universalissimi principii della legge, perchè se niun precetto di lei può dirsi promulgato, certo saranno quelli che con universalissime proposizioni si esprimono. E perchè è cosa facilissima anche ad uno grandemente ignorante tirare le conseguenze immediate da quei primi principi, così solo per breve tempo, allorchè la ragione non è anche sviluppata a sufficienza, potranno ignorarsi esse conseguenze immediate, non potranno ignorarsi a lungo. Potrà darsi ignoranza senza dubbio sulle ultime conseguenze, in quanto per indurle vi vuole un lungo discorso ordinato; che certi rozzi e ignoranti non sono capaci di ordinare. Così, conchiuderò colle parole del grande Arpinate, « vi ha una legge vera, insegnata dalla retta ragione, conforme a natura, universale, immutabile, eterna: i cui precetti invitano al dovere, i cui divieti allontanano dal male. O comandi essa o proibisca, le sue parole non sono nè vane presso i buoni, nè impotenti presso i malvagi. Questa legge non potrebbe essere contraddetta da altra, non modificata, non abrogata. Nè senato nè popolo hanno potere di sciogliersi dall' obbedienza che le dobbiamo. Essa non ha bisogno di nuovo interprete nè di organo

nuovo; non è altra in Roma, altra in Atene; non sarà domani diversa da oggi. Ma presso tutte le nazioni, e in tutti i tempi regnerà sempre una, non peritura, incessante, regolatrice comune. Il re dell'universo, Dio medesimo, ne è l'inventore, egli la sanziona o la promulga: l'uomo non può sconoscerla senza allenarsi da sè stesso, senza rinnegare la propria natura, e per ciò solo senza esporsi alle più dure espiazioni, ancorchè evitasse ciò che chiamasi supplizio o pena legale ».

46. Legge positiva è = una retta norma di azione proposta ed imposta al suddito dalla libera volontà di Dio o dell'uomo con intenzione di obbligare in perpetuo il suddito =. Dai termini della definizione rilevasi come a costituire la legge positiva si richieggono tutti i requisiti medesimi che dimandansi per la legge naturale, con questa differenza, che l'oggetto della legge naturale è il bene e male intrinseco come comandato o proibito, e l'oggetto della legge positiva può essere anche una cosa per sè indifferente, che, in forza della legge o per le ragioni aggiunte a cui si appoggia la legge, diviene oggetto buono o malo moralmente. I termini della definizione stessa ne accennano che le leggi positive sono di due classi; le *divine*, perchè stabilite dalla libera volontà di Dio; e le *umane*, perchè fatte dalla libera volontà del legislatore umano. Le divine sono ancora di due sorte: la legge *vecchia*, data da Dio a Mosè acciocchè la promulgasse esclusivamente al popolo Ebreo; la legge *nuova* detta anche legge di *grazia*, data da Cristo Redentore degli uomini e promulgata dagli Apostoli. Le umane parimente si dividono in gius delle genti, gius canonico od ecclesiastico, e gius civile. Il gius *delle genti*, è = una legge positiva umana introdotta per uso e consuetudine e ricevuta da tutte le genti, per la quale sono regolati principalmente i rapporti fra le diverse società stati e repubbliche =. Il gius *ecclesiastico* o canonico è = una legge positiva-umana fatta dall'autorità ecclesiastica principalmente pel retto governo della chiesa e per la cura spirituale delle anime =. Esso si appoggia ai sacri canoni od altre ordinazioni scritte dei superiori ecclesiastici, e alle tradizioni e consuetudini ecclesiastiche. Il gius *civile* è = una legge positiva umana fatta ed imposta ai sudditi dal legislatore, principe o magistrato secolare, ed indirizzata al politico governo dei cittadini, alla tutela dei loro diritti, e alla conservazione della pubblica pace e giustizia tra loro =. Esso dividesi in gius *comune*, che contiene tutte le regole fondamentali di diritto e giustizia, dalle quali prendono norma tutte le leggi e i precetti civili; in gius *municipale*, che contiene le leggi speciali dei regni, repubbliche, stati, città ec. Più oltre non procediamo in queste divisioni, suddivisioni ed altri articoli riguardanti ad una trattazione minuta della materie delle leggi, mentre ciò spetta più propriamente non ad un'etica generale o filosofia morale, ma alla scienza speciale delle leggi.

§. 5. *Del principio subbiettivo della moralità, cioè del subbietto a cui la legge e l'imperativo si applica alla costituzione formazione e compimento del buono morale.*

47. L'eterna ragione e volontà divina, che prescrive l'ordine naturale sia conservato non disturbato, si esprime per applicarsi specialmente e farsi intendere da quelle creature che è capace di apprendere e di eseguire i suoi dettati; e solamente per l'applicazione e promulgazione di questa volontà divina alla mente e volontà dell'uomo, e per l'obbligazione onde la lega, la legge eterna diviene naturale e morale. Indi chiaramente risulta come l'uomo sia il soggetto dal quale la moralità riceve sua forma e compimento, avendo suo principio ed essenza nella legge e imperativo, sua parte oggettiva. Per fermo solamente dopochè la legge che comanda o inibisce è stata tradotta ed applicata all'azione, solamente dopochè l'uomo ha coordinato le sue azioni alla legge e ne le ha informate per la uniformità o difformità con lei, divengono esse buone o cattive moralmente e così morali. Ma in qual maniera viene egli a farsi questo coordinamento, quest'applicazione della legge alle azioni, in qual maniera viene ella ad attuarsi e ad acquistare sua forma codesta moralità?

48. L'uomo è naturalmente un agente: egli si produce all'azione o inizialmente pel sentimento fondamentale e compiutamente per la sensività, onde tutte le azioni di sensazione; o inizialmente per l'intuito e compiutamente per l'intelligenza, onde tutte le operazioni di cognizione; o inizialmente per l'istinto ed appetito e compiutamente pel desiderio e per la volontà, di cui le azioni seguono ad altre di sensazione o di intendimento e sono cagione di altre azioni più intense o più lunghe o più determinate e perfette di cotali facoltà, siccome già dicemmo colà ove della scambievole influenza delle facoltà di sensazione, intelligenza e volontà fra loro, onde tutte quelle altre azioni che sono chiamate volontarie, appetitive ed istintive. Le facoltà di sensazione, intelligenza e volontà poi sogliono ordinariamente unirsi, intrecciarsi ed ajutarsi a vicenda nell'esercizio loro, di guisa che all'atto sensitivo segue, si unisce e lo rafforza l'atto di intelligenza corrispondente, agli atti di sensazione e di intelligenza segue e s'aggiunge l'atto di propensione o ripulsione affettiva od anche l'atto di volontà analogo, che parimente quei primi conferma o loro si oppone, rafforza o impedisce applicandovi vieppiù o distraendone le facoltà proporzionali, li indebolisce o li ajuta, li tronca o li annienta o li rende più intensi e di durata; il che avviene per la somma strettissima intima relazione che passa fra le diverse facoltà di cui l'uomo gode, anzi per l'unità sua personale, avvegnachè consti di due sostanze distinte, anima e corpo. Poichè invero ad ogni azione sua si attua in lui una modificazione, onde prova quella sotto qualche aspetto essere in rapporto colla sua natura oppure essere con essa in opposizione e contrasto, onde prova però recargli si sotto qualche aspetto perfezione e piacere cui caratterizza bene di qualche specie, oppure recargli si imperfezione e dolore cui caratterizza e chiama male di qualche sorta; per cui quindi sente verso quella naturale trasporto inclinazione o pendio, ripugnanza, renitenza o avversione a questa. Proseguendo indi ad operare, nella intensità ed ardore ch'ei vi adopra, nella durata e ripetizione delle sue azioni, vengono a svilupparsi sempre più ad acquistare maggiore potenza e vigore l'appetito o il desiderio, vivacità ed energia la fantasia, o si acquista la facilità della ripetizione di certi atti; onde emergono poi gli affetti, le passioni gli abiti, (v. antrop. e psic. ai propri luoghi ove ne fu trattato), che grandissima influenza hanno sugli atti della volontà e gran parte quindi nella produzione del buono morale.

49. Infatti, per dire qui alcunchè dell'influenza di queste tre cose sulle azioni della volontà senza ripetere nulla di ciò che già fu detto altrove, quantunque l'uomo ad operare siccome uomo si attui all'azione sempre per la intelligenza o per la volontà libera illuminata da lei, circostanza nella quale solamente ha luogo l'atto umano e morale, e quindi sebbene in forza della sua libertà a lui sempre rimanga, nelle azioni che dipendono da lui, la potenza prossima di determinarsi come meglio gli aggrada, pure è sempre incontrastabil cosa, confermata specialmente dall'esperienza, che avrà un motivo di più o più forte per l'azione a favore di quella parte ove maggiore e più forte avrà la tendenza e propensione, e che fra tanti diversi od opposti desiderii, quello che sarà più vivo e veemente motivo più robusto di determinazione porgerà alla volontà. Così è dell'abito. Se una qualche facilità di operazione per la ripetizione di atti antecedenti fu acquistata da noi riguardo all'esercizio di qualche membro del corpo o di qualche potenza dell'anima, siccome l'esercizio e la facilità acquistata la rende per sè stessa più spedita pronta ed energica, così all'occasione di mettere in azione quella potenza o potenze che con lei sono in rapporto a fronte di un'altra che con lei non abbia guari legame o le sia contraria; certamente, ad eguali condizioni pel rimanente, la volontà ha un motivo di più e molto più forte per determinarsi nel senso di quella parte ove si ha abito, cosicchè, indeboliti i motivi della parte contraria, facilissima cosa sia, che si decida piuttosto in ordine all'azione abituale che per la opposta. E questo dove dirai singolarmente delle passioni. Le passioni, (v. Psic.) sono desiderii e affetti violenti, ma i desiderii precorrono e fanno strada alla volontà lo-

chinandola verso i loro oggetti, le passioni adunque come desiderii violenti muoveranno con somma energia la volontà e quasi la strascineranno a determinarsi per ciò verso cui esse trasportano, o contro ciò da cui esse vigorosamente rifuggono e ritraggonsi. E quindi come l'uomo soggetto di sensazioni o di bisogni, non può essere privo di affetti e di desiderii, così non può essere privo di passioni, che sono siccome ingenite nella sua tempra. E poichè esse nella loro natura sono moventi all'azione in sommo grado energici, quindi siccome di grandissimi beni se bene regolate, così di sommi mali possono essere la funeste sorgente, se abbandonate a sè stesse senza freno e senza guida. Esse nella loro radicale natura possono dirsi buone, se non sono altro che il desiderio e l'affetto stesso, di cui fu la natura umana fornita per darle occasione o motivo a risolversi all'azione, avvegnachè portato ad un grado di esaltazione ed energia veemente e fortissima; ed esse sono nella loro natura fatali e cieche, o però hanno bisogno di un lume, di un regolatore e di una guida: ma quando di questi, che sono la ragione e l'arbitrio, siano provvedute; certamente esse solo possono essere il principio, l'occasione e il motivo di tutte quelle azioni belle e generose, che fanno dell'uomo l'eroe; laddove degenerano, abbrutiscono l'uomo stesso e lo precipitano in tutti i più vergognosi disordini ove queste lume e guida loro manchi; siccome il mondo morale e intellettuale senza passioni rimarrebbe quale scheletro senza vita senza azione senza bellezza, in quella guisa che il mondo fisico e la natura senza moto sarebbe una taciturna e mesta spelonca senza varietà e senza fenomeni. Possederemmo noi forse tante verità e tante cognizioni, e di tante belle scoperte scientifiche ne potremmo noi forse ornare le spirito, se un indomabile amore del sapere non avesse agitato e spinto con forza insuperabile gli inventori a tutto porre in opera e a tutto soffrire per venire a capo dei loro intendimenti? Potremmo noi ammirare ed anco proporci a modello tante sublimi ed eroiche gesta, delle quali ci fanno racconto memoria e fede indubitata le storie, se, di coloro che ce ne diedero l'esempio, altri non avesse eccitato potentemente la carità verso Dio, altri la carità verso il prossimo, altri l'amore di patria, altri l'amore della religione, altri l'amore della continenza altri altre virtù, altri l'amor della gloria, altri l'amicizia o via discorrendo? D'altra parte non siamo noi costretti ad arrossire e a raccapricciare solamente a cagione delle passioni mal regolate, di tutte le azioni infami e dei delitti che disonorano l'umanità? « La sordida avarizia i più sacri e inviolabili diritti dell'amicizia o del sangue « sacrilegamente calpesta. Per invidia « Caino uccide il suo fratello Abele; e « per l'ira Medea lorda le mani nel sangue dei propri figliuoli. Chi ignora le « sventure che l'odio e l'ambizione recarono al regno di Tebe? Non si vide « allora bruttato quel suolo del sangue « de' più stretti congiunti? Basta rammentare i nomi di Romolo, Alessandro, Aristodemo, Agatocle per conoscere i perniciosi effetti dell'ambizione. Si può dire che la storia delle nazioni è la storia delle guerre delle stragi e dei delitti, ed è l'ambizione che « passeggia sulle ceneri delle città distrutte e sugli umani cadaveri. Che « dirò della passione dell'amore? Essa « accende fiera ed ostinata guerra tra « Greci e Troiani; per essa Achille abbandona il campo, Tarquinio, Appio « ed Antonio si allontanano dalla via della gloria o disturbano la tranquillità di « Roma. Lo stesso puossi dire presso a « poco delle altre passioni. Concludiamo che le passioni, sono il principio « d'ogni gran bene d'ogni gran male, « d'ogni gran vizio d'ogni grande virtù, secondochè sono bene o dalla ragione dirette, o no: senza esse nulla « di buono o di grande, nulla di male o « di meschino si avrebbe. Le passioni « ben regolate formano dell'uomo un « eroe; ma essendo sfrenate ne formano « un mostro: le azioni del primo riscuoteranno gli applausi e l'ammirazione « de' suoi simili e quelle del secondo avranno l'esecrazione de' più tardi nepoti ». (Mancino Vol. 1.° pag. 151. 152. C 7.°) Perlocchè, tanto considerata la loro origine come considerati gli effetti che possono produrre e i risultati che se ne

possono ricavare; ad ottenere un buon frutto da cotesti validi motori ed occasioni dell'agire che sono le passioni, duopo è intendere non ad apatizzarle, ma a tenerle in freno, ed indirizzarle nei loro urti ed impulsi al bene giusta i dettami della sana ragione; al che gioverà assaissimo e principalmente regolarle e moderarle a tenore dei dettati delle quattro principali virtù morali, giustizia, prudenza, temperanza e fortezza, dopochè dell'abito loro l'uomo se ne sarà informato ed arricchito il cuore. Così, perchè gli affetti, le passioni e gli abiti, sono principi motori all'azione: e perchè d'altra parte tanto la passione l'affetto e il desiderio come fatali e ciechi nella loro natura, quanto l'abito, come tale che può essere formato sopra una serie di azioni malvagie, hanno bisogno di un lume regolatore e guida qual è l'arbitrio e la retta ragione; perciò può avvenire ed avvien di sovente per la mancanza specialmente di quest'ultima, che le azioni nostre, le quali rilevano da cotali principi moventi, manchino di rettitudine e siano cattive più o meno, a tenore della maggiore o minore influenza che questi moventi non regolati e però per loro disgraziato casuale pendio inclinati verso il male, hanno avuta su esse.

50. Ma per molteplici varie e diverse che possano essere le cause e le occasioni che muovano l'uomo all'agire; la sua naturale attività cioè, i desiderii, gli affetti, le passioni, gli abiti, la stessa tendenza alla felicità, alla quale sentendosi portato, perchè di lei privo, si sente spinto ancora a porre le azioni adattate per conseguirla, il piacere, l'utile, l'onesto; pure accanto a tutto questo, a tanti motivi di operazione, ed anche alle azioni cominciate sotto l'influenza ed impulso di cotali moventi, egli, 1.º possiede sempre le facoltà intellettive e specialmente la ragione, onde conosce le cose e le loro qualità, le azioni la loro natura e circostanze e quindi la loro convenienza o disconvenienza coll'ordine, e della quale deve servirsi come guida nelle sue azioni medesime per operare da uomo: in secondo luogo possiede la libertà, onde può volere o non volere, porre o non porre un azione colle sue circostanze, esercitarsi o no ad arbitrio intorno alle cose e alle loro qualità: e finalmente, fin dal primo sviluppo della ragione, possiede una cognizione più o meno esplicita della legge morale e della obbligazione che induce; onde, aiutato dalla ragione che propone il dettame e dichiara nel caso particolare la convenienza o non convenienza dell'azione, e dalla libertà per la quale può appigliarvisi o no ad arbitrio, eseguirla o non eseguirla, non esplicandosi poscia all'azione perchè la conosce opposta al retto ordine, oppure esplicandovisi ed eseguendola, perchè per la libertà può porla e per la ragione la conosce da farsi, conveniente, retta, a seconda, in rapporto all'ordine, coordinata e sottoposta alla legge, la riveste così di tutti gli amminicoli, onde diviene individua, determinata, sana e morale.

51. L'uomo cioè essendo, siccome tutte le cose, ordinato ad un fine ultimo e fin dal primo sviluppo della sua ragione conoscendo più o men chiaramente di dovervi tendere colle operazioni sue, nella cognizione delle cose e loro qualità, delle azioni e loro circostanze mediante la ragione, nel possesso della libertà per cui dietro alla cognizione può operare ad arbitrio in relazione alla medesima, e nella cognizione generale della legge naturale morale che prescrive il bene da fare doversi fuggire il male, non che della obbligazione che induce, la quale direbbesi la cognizione generalissima della norma di azione, per un giudizio alquanto determinato e circoscritto ma sempre universale, prima applica ad una classe di azioni il principio universalissimo della legge e obbligazione morale — il male è da fuggire da fare il bene —, come quando dicesse — devesi un culto alla divinità perchè è bene, non si deve rubare ad alcuno perchè è male —, che dicesi *dettame della sinderesi*; e poi per un giudizio applicatissimo alle presenti attuali sue circostanze, particolare e di fatto, prodotto da quell'abito onde individualmente ed empiricamente si giudica delle cose agibili cioè dalla prudenza, determina che cosa egli, nella cognizione dell'obbligo prodotto dalla legge, delle cose e loro modi, azioni e loro aggiunti, debba fare nell'attuale presente circostanza dell'operare, come sarebbe quan-

do dicesse — il male devosi fuggire, fare il bene, ma il furto è un male, bene il culto e l' onore alla divinità, dunque io non posso nè debbo prendere questa roba che è d' altrui, e debbo inchinarmi all' Ente supremo a prestargli il culto dovuto —; il quale ultimo atto e giudizio, con cui determina ed esprimo il suo dovere attuale individuale, si chiama *coscienza*. Così, dietro la prima cognizione universale e generica della legge e obbligazione morale, la ragione « nella « sinderesi giudica dell' obbiettivo della « azioni; finalmente aiutato dalla pruden« za lo riduce ad ordine subbiettivo della « coscienza dell' individuo »: (Taparel. par. 1.ª C. 5.º); e così, per l' operazione, giudizio ed applicazione della coscienza, l' azione dell' uomo viene concretizzata, subordinata alla legge, informata da lei; e come con ciò diviene di dominio dell' uomo e propriamente sua, diventa ancora propriamente ed individualmente morale, cioè buona o mala moralmente. Diguisachè sia pur vero che l' uomo abbia forte spinta all' azione o dalla propensione naturale in lui sviluppatasi o dall' appetito, o dall' immaginazione riscaldata, o dalle passioni, o dall' abito, ciò nulla meno non ha mai fatto il bene o il male finchè per la ragione nella sinderesi non abbia dichiarato una tal cosa come buona o mala doversi fare o non fare, o non abbia per la coscienza deliberato di dovere al presente fare o non fare così e così è finchè non lo abbia fatto od ommesso. Solamente per questi atti di ragione, di elezione libera, di coscienza, di esecuzione, l' azione diventa propria dell' uomo e viene rivestita di tutti gli amminicoli che individualmente morale la dichiarano.

52. *Sinderesi* è = un giudizio speculativo ed astratto onde viene dichiarata astrattamente la bontà o reità delle opere, ed espresso in generale il principio della obbligazione morale =; ovvero è = la cognizione dei generali principi morali =; così questo giudizio — non si deve offendere alcuno nell' onore o nella vita — è dettato dalla sinderesi. *Coscienza* si definisce comunemente = il giudizio pratico dell' intelletto che detta che cosa debbasi fare od ommettere nell' attuale individua particolare circostanza =. Però il dettame di lei consiste nell' illazione da due premesse, la prima delle quali esprime il principio della legge ed obbligazione, la seconda il rapporto che con esse ha una classe di azioni, a cui la coscienza soggiunge la conseguenza, onde dichiara l' azione presente doversi porre o no, perchè della classe espressa dalla minore su cui la legge e l' obbligazione morale stende suo dominio o comando. E poichè i giudizi di un raziocinio possono essere veri o falsi, certi o dubbi nella loro verità, probabili o no, tutti o uno soltanto; quindi avviene ancora che l' illazione della coscienza tirata da cotali premesse partecipi delle qualità delle premesse medesime secondo i canoni della logica, e che perciò la coscienza sia retta od erronea, certa o dubbia, probabile od improbabile. Si ha la coscienza *retta* ossia *vera*, allorquando il suo dettame discende da due premesse vere ambedue secondo i principi del dovere. Che se ambedue o una delle premesse è falsa ed erronea, *erronea* sarà la coscienza nel suo dettame. Si chiama erronea, perchè da errore procede il suo giudizio falso; che se l' errore rileverà dalla premessa più generale sarà erronea nel diritto, come sarebbe quando alcuno dicesse — a salvare la vita, il più prezioso dei beni che l' uomo possiede, può adoperarsi ogni mezzo —; se l' errore discenderà dalla premessa particolare sarà erronea nel fatto. E perciocchè l' errare può esser tale che adoperate le diligenze opportune può togliersi, ed a torlo tali diligenze dobbiam porre in opera, oppure può esser tale che cansare non si può anche adoperate le diligenze necessarie le quali forse non siamo obbligati usare, quindi la coscienza erronea è tale *vincibilmente* nel primo caso, *invincibilmente* nel secondo. Si ha la coscienza *certa* quando noi siamo nella ferma persuasione per parte nostra della lecitezza o illecitezza dell' azione, ancorchè veramente non sia così, perchè il giudizio nostro basa su ignoranza invincibile. Si ha la *dubbia* poi quando noi non possiamo pronunziare un giudizio certo sull' onestà o malvagità dell' azione; o perchè per niuna delle parti abbiamo ragioni su cui fondare il giudizio, che chiamasi dubbio *negativo*, o perchè le ragioni sono di egual peso tanto, pel sì come pel no,

che chiamasi dubbio *positivo*. È *probabile* allorchè molte e forti ragioni stanno onde pronunziare il giudizio sulla liceitezza o illeceitezza dell'azione, quantunque altre ragioni esse pure plausibili e forti stiano pel senso opposto: è improbabile finalmente quando deboli motivi sianvi per pronunziare il giudizio in un senso e forti esistano pel senso opposto.

53. Riguardo allo scopo ed uso dei diversi dettami di coscienza queste cose tengansi per verità e norme sicure. Egli è certo che non si può operar bene moralmente senza un dettame di coscienza, se ella è quella che subordina l'azione alla legge suo principio regolatore, e se senza principio regolatore cui sia subordinata l'azione non si può dir buona. Il perchè chiunque opera senza o contro il dettame di coscienza opera sempre male; perchè od opera senza giudizio sull'onestà e malizia, e però per parte sua già vuole il male purchè vi sia; oppure opera contro quanto dettato ed imposto gli viene siccome bene, e però direttamente fa il male.

Egli è certo inoltre che le così detta coscienza dubbia e la improbabile non possono ad uom dabbene presentare motivo di operazione. Che, ove non sono ragioni od ove sono uguali per l'una e per l'altra parte, non si può giustamente far prevalere l'una all'altra; così non può aversi motivo ragionevole di azione ove deboli sono le ragioni in opposizione ad altre forti. Laonde nel dettame di coscienza improbabile deve assolutamente lasciarsi l'azione ed emetterla piuttosto nel senso del dettame contrario che sarà di coscienza certa o probabile; nel dettame poi della coscienza dubbia deve assolutamente sospendersi l'azione, finchè per le ragioni dietro esame scoperte il dubbio non sia tolto. Che se così non può eliminarsi il dubbio e sia necessario operare, allora l'agente faccia ciò dove scopre minor male, escludendo affatto ogni malvagità nell'azione colla sua intenzione, ed in tal caso non sarà l'azione imputabile perchè necessaria. Si eccettua per altro se un tal dubbio sia originato da ignoranza volontaria direttamente o indirettamente; chè la quantità della malizia nella ignoranza volontaria la quale ha prodotto il dubbio rende imputabile per altrettanto l'azione necessaria prodotta sotto il dettame della coscienza dubbia.

54. Relativamente alla coscienza probabile è da osservare che il suo dettame mai è da seguire quando è in confronto di un altro dettame di coscienza certa o assai più probabile, essendochè in tal caso diverrebbe improbabile, nè vi sarebbe ragionevol motivo di operare. Di più è da notare che non si può mica seguire il dettame della coscienza probabile perchè probabile, essendochè sotto quest'aspetto rimanendo sempre la possibilità del male, nè evitandosi questo con certezza sotto tale aspetto, non vi è ancora motivo ragionevole di operare, se l'agente deve escludere per operar bene non soltanto l'azione patentemente malvagia ma anche l'intenzione o possibilità di essa; onde non si dica che egli vuol il male quando al pericolo di commetterlo si espone, commettendo un'azione cui certamente non conosce ancora buona. Ma si può seguire il dettame probabile della coscienza in quantochè per giudizi e principi che a lui dalla nostra ragione fondatamente si associano possiamo passare dal dettame probabile al dettame certo di essa. Solamente adunque il dettame della coscienza probabile si può seguire quando e finchè ne porge mezzo, associato che sia con altri morali principi, a formarne il dettame di coscienza certa.

55. Finalmente è certissima cosa ottimo essere il dettame di coscienza vera ossia retta; ed operar sempre bene chi lo segue. Quanto alla coscienza certa poi è ottimo se si appoggia alla vera e retta, ed è ancora da seguire anche se si appoggia alla coscienza erronea purchè invincibile. Conciossiachè ove l'errore non è in modo alcuno conosciuto nè conoscibile e però non volontario, neppur volontaria sotto qualunque aspetto può dirsi l'azione che ha per ragione di sua produzione cotal errore, e quindi non è imputabile: anzi, essendo invincibile per l'agente, nemmeno può dirsi errore, nè l'operante ha obbligo di seguire altro dettame che quello fondato su tal errore. Se poi è coscienza certa bensì ma fondata sopra errore vincibile, in tal caso non già può operarsi contro dettame di coscienza; chè contro coscienza non si può

agire mai: e neppure si deve operare a seconda di essa, se alcun sospetto vi può essere che il dettame suo proceda da qualche errore vincibile; ma deve sospendersi l'azione finchè bene siasi appurato il dovere. Che se in ogni modo l'agente nella particolare circostanza dovesse porre l'azione, stante il sospetto dell'errore, essa sarà imputabile a proporzione della negligenza antecedente di sapere quanto si poteva e doveva sapere contro l'ignoranza, da cui è avvenuto il dettame erroneo attuale.

Conchiudendo il presente coi due paragrafi antecedenti diciamo che, in quel modo che il bunco morale origina dall'Ente, come tutte le cose, ha sua base radice e scaturigine prende dall'oggettivo della legge, così riceve sua forma e compimento dal soggettivo della coscienza suo secondo necessario elemento; e che se non sarebbe senza la legge e l'imperativo suo principio e fondamento, così non sarebbe nemmeno se la coscienza non gli desse forma e compimento, sottordinando l'azione alla legge, questa applicando a quella nelle singolari individue circostanze.

§. 6. *Delle azioni umane e morali, loro natura principi ed ostacoli; retto e torto; bene e male; imputazione; virtù e vizi.*

56. Supposta la legge regola esterna e principio obbiettivo della moralità non che l'applicazione di essa al soggetto, e quindi congiunto l'obbiettivo col subbiettivo principio delle moralità medesima, prodncendosi il soggetto all'azione a tenore delle sue proprietà fa le azioni propriamente dette umane e morali, sulle quali e su ciò che loro più necessariamente si lega bene è fermarsi alcun poco.

57. L'uomo è naturalmente un agente; allorquando esso si produce all'azione, o la accompagna con l'esercizio di tutte le sue proprietà distintive, che sono ragione e volontà, e quindi opera precisamente in quanto è uomo od animale ragionevole; oppur no, ed opera solamente in quanto è un agente. Nel primo caso le azioni sue con proprio nome si chiamano *umane*, nel secondo si dicono azioni od atti *dell'uomo*. Laonde l'atto dell'uomo si definisce = quell'azione che procede dall'uomo il quale non opera in modo umano =, cioè manca della cognizione ed avvertenza per parte dell'intelletto, oppure della deliberazione per parte della volontà, qual sarebbe il muovere un piede inavvertitamente: l'atto umano poi è = quell'azione che proceda dall'uomo il quale, mentre opera, conosce delibera e vuole ciò che opera con quanto a questo è necessariamente connesso =, come sarebbe una passeggiata deliberatamente intrapresa; sì che mancando la cognizione o la deliberazione non sia più atto umano. Impertanto la cognizione e la volizione libera sono le condizioni e i necessarii costitutivi dell'atto umano, in quel modo che ostacolo od impedimento alla formazione del medesimo sarà ogni cosa che torrà od impedirà la cognizione o la voloeth libera. Del *volontario* e del *libero* non che della cognizione è stato parlato altrove; qui dunque nulla di ciò ripeteremo a scanso di inetile prolissità; onde pasaiamo diritto a discorrere degli impedimenti loro. Comunemente ne vengono assegnati quattro e sono, violenza, timore, concupiscenza, ignoranza, i due primi si oppongono alla volontà, gli altri alla cognizione.

58. La *violenza* è = una forza proveniente da principio esterno onde alcuno è tratto a qualche azione contro l'inclinazione propria e resistendo colei che soffre cotale forza e costringimento =. Per la violenza ricercansi due cose: che cioè sia una forza proveniente da principio esterno a colui che è costretto; e che costei resista positivamente con tutte le sue forze all'esterno agente: diversamente, sebbene non operi, permette di essere costretto, ove sarebbe una qualche inclinazione di volontà imputabile a chi soffre la coazione. Però la violenza altra è *assoluta*, quando cioè colui sopra cui la violenza si esercita resiste con tutte le forze; altra è *imperfetta* o parziale, quando chi è forzato non resiste quanto può all'esterna coazione.

La violenza assoluta, è chiaro, sulle azioni nelle quali si esercita, toglie assolutamente ogni ragione di volontà, e quindi le rende onninamente involontarie ed incolpevoli: la violenza imperfetta diminuisce non toglie il volontario, e perciò rende le azioni sulle quali si esercita con

involontarie, ma più o meno volontarie e colpevoli a misura della maggiore o minore resistenza che, il paziente la violenza, adoperò.

In psicologia parlemmo delle questioni che muovonsi a questo proposito sulla coazione cadente sopra la volontà, e dicemmo, come ora ripetiamo, che non può certamente la volontà essere forzata negli atti suoi eliciti, se sono a lei interni e la violenza procede da principio esterno a chi pate violenza. Quanto agli atti imperati, quantunque possa andar soggetto alla violenza l'esterno movimento delle potenze corporee a cui per altro la volontà resista, onde non essendo nè volontario nè libero nè atto umano non è colpevole, pure non può esercitarsi la violenza sopra la volontà siccome potenza interna, come abbiam detto poc'anzi, e quindi la violenza non cadrà mai sopra gli atti della volontà imperati. Che se ad un esterno movimento del corpo, eccitato e prodotto da una forza esterna, la volontà non resisterà ma acconsentirà e lo renderà in tal guisa atto umano imperato, questo non si potrà dire coatto, ma sarà anzi facilitato nella sua produzione per l'esterna forza che lo occasionerà, ed aiuterà la energia della volontà ad esternamente compirlo.

59. *Timore* è = lo smarrimento e perturbazione dell'animo che nasce in alcuno all'aspetto di un qualche male presente o imminente =. Il timore è *grave* quando è tale da perturbare anche un forte perchè il male temuto è in sè grave: è *leggiero* allorchè il male temuto è leggiero o, se grave, non è presente od imminente. Il timor grave è *assoluto* quando il male temuto è grave assolutamente e per tutti, come sarebbe la morte, la mutilazione e simili; è *relativo* quando il male temuto, se non per tutti non lo sarebbe, è grave per colui che dal timore del medesimo è agitato considerata l'indole sua, l'età, la condizione, qual sarebbe la perdita di una somma di denaro. A questi si aggiunge il timore *riverenziale* che consiste nel timore che l'agente ha di offendere persone care o cui si deve venerazione e rispetto; e che è grave quante volte si associno a lui minacce, o preci importune e quasi comandi, od altro per parte della persona cui si ha e si deve rispetto. Il timore è *giustamente incusso* quando chi lo incute ha diritto di incuterlo; è ingiusto quando manca questo diritto in chi lo incute. Procede da causa *necessaria intrinseca* quando nasce da principio che si trova in quello stesso che ha il timore, come sarebbe una malattia; procede da causa *necessaria estrinseca* allorchè nasce da principio che è fuori di colui che ha il timore, come sarebbe un naufragio: procede da causa *libera* esterna quando viene incusso da un uomo.

60 Conciossiacosachè d'ordinario il timore grave in chi ne è preso non disturba talmente la cognizione da non conoscere che cosa si faccia, ma anzi gli lascia sufficiente cognizione dell'azione e sue circostanze e per conseguenza sufficiente libertà di riflessione e deliberazione, quantunque sia un forte e pressante motivo per la deliberazione e l'esecuzione dell'azione stessa, quindi, non togliendo esso nè cognizione nè deliberazione, non toglie la volizione dell'atto nè la sua colpabilità. Dissi *d'ordinario*, perchè alcuna volta il timore perturba così la mente di colui che ne è il soggetto che, o non conosce più affatto che cosa si faccia, od almeno così confusamente il conosce, che la cognizione sua non può dichiararsi essere di uomo che usa di ragione. In codesti casi, togliendosi la cognizione necessaria, si toglie il fondamento della volizione libera e quindi la ragione di atto umano a quell'azione che si produce sotto l'influenza di cotal timore. Ho detto il *timore grave*, perchè così debole è l'influenza che il timore leggiero ha sul valore dell'atto umano che si riduce ad un vero nulla. Siccome poi il timore grave è forte e pressante motivo per l'azione che si pone, perchè egli vi spinge e certo non si porrebbe se egli a porla non ci spingesse, per cui non ci lascia neppure tutto il tempo opportuno ad esaminare e ponderare le ragioni per la deliberazione, perciò, se non lo toglie, certo diminuisce il volontario e la colpabilità dell'azione, così che alcuna volta di gravemente colpabile la rende colpevole solo leggermente.

61. *Concupiscenza* è = il forte trasporto dell'appetito sensitivo verso un qualche oggetto sensibile =. Se si riflet-

te bene a ciò che viene compreso ed indicato in questa nozione della concupiscenza si troverà che essa si riduce a dire ciò che fu detto quando si definì l'affetto e la passione in psicologia. Laonde ciò che fu esposto là dell'uno e dell'altra e ciò che abbiamo dichiarato nel paragrafo quinto di questa sezione quanto alle passioni, qui si intende ripetuto in quella parte che ha rapporto alla presente materia. La concupiscenza è di due specie: *antecedente*, che previene ogni atto della volontà e grandemente influisce sopra di lui; *conseguente*, che nasce dall'antecedente consenso della volontà prestato a qualche cosa. L'una o l'altra è *grave* quando turba l'uso della ragione, è *gravissima* allorchè l'uso della medesima del tutto impedisce. La concupiscenza gravissima, perchè del tutto impedisce l'uso della ragione, annienta ancora del tutto il volontario, quindi l'atto umano e la colpevolezza. La concupiscenza grave poi, se è antecedente, accresce la propensione della volontà verso l'oggetto in quanto essa per sua natura la indirizza a volerlo e così può dirsi sotto quest'aspetto dar forza al volontario, lo diminuisce poi in quanto, prevenendo la volontà stessa nella sua azione ed inchinando con forza verso l'oggetto suo, disturba e diminuisce la cognizione dell'intelletto circa quelle cose sulle quali versar deve l'azione, cognizione a cui si riporta la volontà nella sua deliberazione. Così diminuisce ancora la ragione di atto umano perfetto e di colpa. Che se è conseguente, avvegnachè offuscando l'intelletto dell'operante possa dirsi per parte della cognizione diminuire il volontario, pure, inchinando con sempre maggior forza l'agente verso l'azione da cui essa scaturisce, aumenta il volontario, il valore dell'atto umano, della colpa e dell'imputabilità. Ciò che si è detto della concupiscenza dicasi dell'abito. Per essere esso risultato di atti volontari precedenti le azioni le quali con maggiore speditezza e facilità per la influenza di lui si produrranno, queste parteciperanno maggiormente al valore della volontà, e saranno più imputabili per la maggiore inchinazione della volontà verso loro, siccome più compiutamente sono umane.

62. *Ignoranza* è = la mancanza di cognizione =. Essa è *negativa* quando alcuno ignora ciò che non può o non deve sapere: è *privativa* quando ignora ciò che può e deve sapere: è *positiva* quando ignorando ciò che dovrebbe sapere, egli sa e professa l'errore contrario alla verità che ignora, e si chiama ignoranza di malvagia disposizione. Qui noi parliamo dell'ignoranza privativa. Questa è di diverse specie. Per parte dell'oggetto è ignoranza o di *gius* o di *fatto*. È ignoranza di gius allorquando l'agente ignora esservi una legge che una tale azione imponga o proibisca: è ignoranza di fatto allorchè sa esservi una legge che impone o proibisce una qualche azione, ma ignora che la sua presente azione sia contraria a tal legge. Riguardo alla volontà è o *antecedente* la determinazione di lei, o *concomitante*, o *conseguente*. È antecedente quella che è nell'operante avanti che egli si determini all'azione, ed è causa di volere ciò che tolta tal ignoranza non si vorrebbe, onde non è in modo alcuno voluta. Concomitante è quella che accompagna l'azione, ma non ne è causa di guisa che quell'azione si porrebbe ancorchè quell'ignoranza non esistesse. La conseguente è quella che nasce da determinazione di volontà, quai sarebbe in chi ommettesse di istruirsi, onde non essere costretto a fare o tralasciare alcun'azione per comando o proibizione della legge, che coll'istruirsi verrebbe a conoscere. Da parte dell'intendimento altra è *vincibile*, altra *invincibile*. Invincibile si ha quando adoperata morale diligenza non può superarsi per la cognizione dell'oggetto su cui versa: è vincibile allorchè, adoperata una diligenza comune, può superarsi colla cognizione di ciò su cui si estende. Questa è ancora di tre sorte: *puramente* vincibile quando alcuno una qualche diligenza adopra per conoscere la verità, ma insufficiente al caso; *crassa* quando trascura di istruirsi in ciò che dovrebbe sapere; *affettata* quando non vuole istruirsi di ciò che è obbligato a sapere.

63. L'ignoranza antecedente e invincibile, togliendo ogni cognizione dall'intelletto riguardo all'oggetto su cui versa, toglie intieramente per conseguenza la propensione o determinazione della vo-

lontà rispetto al medesimo, e così annienta del tutto, nell'azione che per lei si emette sotto l'aspetto in cui vi ha ignoranza, la ragione di atto umano. L'ignoranza concomitante, perchè non legata necessariamente coll'esercizio della volontà, nulla influisce sulle operazioni di lei e nulla quindi sull'atto umano. L'ignoranza conseguente e vincibile, se è puramente vincibile, ed anche la crassa in un senso, diminuisce il valore di volontario nell'azione, in quanto manca la positiva cognizione dell'intelletto, e quindi sotto quest'aspetto diminuisce ancora la colpevolezza dell'azione; ma perchè cotale ignoranza è almeno indirettamente voluta nella sua causa cioè nella negligenza di istruirsi, così non annienta il volontario e lascia ancora tanto valore all'azione da essere imputabile e colpevole. Che se è ignoranza affettata, allora non che diminuire cresce il volontario, la ragione di umano e di colpevole all'atto. Siccome l'errore può subire le stesse divisioni che l'ignoranza, così le stesse teorie e dottrine possono stabilirsi rispetto al medesimo.

64. *Moralità* dicemmo già essere ciò onde si apprende una qualche azione essere buona o malvagia; e meglio moralità può dirsi essere la stessa bontà o malvagità di cui un'azione può essere vestita. In ontologia dicemmo ancora il *buono* generalmente essere ciò che possiede realità e perfezione, il male essere l'opposto. *Perfezione* dicesi avere un oggetto qualunque allorquando è fornito di tutto ciò che ad essere, ad essere qual è e deve essere compiutamente concorre, diversamente si avrà imperfezione; un'azione pertanto sarà buona allorquando avrà perfezione, cioè possederà tutto ciò che deve concorrere a costituirla determinatamente e compiutamente quale deve essere: se qualche cosa lo mancherà sarà cattiva, e nell'un senso e nell'altro sarà morale. Ma noi diciamo moralità essere ciò onde si apprende un'azione essere buona o cattiva; la moralità perciò guarda solamente alle azioni e, richiamando qui la osservazione posta in ontologia ove si parlò delle diverse specie di buono, applicandosi la moralità di che parliamo ad apprendere e distinguere le azioni buone dalle cattive, delle quali ultime è capace solamente l'uomo; così trattando di moralità parliamo di quelle onde sono suscettibili le azioni che fa l'uomo e precisamente quelle che fa l'uomo in quanto opera da uomo, cioè le azioni umane; essendo assurdo cercare moralità in ciò che non ne è suscettibile, quali sono le azioni puramente dette *dell'uomo*. In conseguenza la moralità rileverà da ciò che concorre a costituire buone o malvagie le azioni umane. Indi qualunque azione prima di essere morale deve essere umana; e perchè deve essere umana per essere morale, tutto ciò che torrà ad un'azione ragione di umana le torrà ancora la ragione per caratterizzarla buona o mala moralmente; ma perchè ad essere morale prima deve essere umana, quindi risulta come, sebbene alla moralità concorra la natura di umano nell'atto, ciò che questo costituisce non basta per costituire l'atto umano morale. Rilevasi da ciò per qual ragione i trattatisti di morale comunemente distinguono nell'atto umano l'*entità fisica*, che consiste in ciò che rende umano l'atto, e che è la cognizione dell'intelletto la determinazione della volontà, se l'atto umano è l'atto che con cognizione di fine procede dalla libera volontà dell'uomo; e l'*entità morale*, cioè la sua perfezione e imperfezione morale, la rettitudine, onestà o turpitudine di cui può essere vestito, e che da principii si desume diversi da quelli onde è formato l'atto umano. Ma in che cosa dovrà riporsi, onde desumere cotesta entità morale, da che rilevare cotesta perfezione o imperfezione dell'atto umano?

65. L'Ente è quegli che fece tutte le cose, e come sapientissimo tutte le cose ordinò a fini peculiari e ad un fine universale. Nell'ordinare tutte le cose ai loro fini o particolari o universali lor diede mezzi ed indirizzi e norme onde asseguirli, e prescrisse loro che verso il proprio fine corressero e si servissero a quest'oggetto dei mezzi che loro somministrò, e gli indirizzi e norme seguissero che loro assegnò per conseguirli indubitatamente e perfettamente. In cotale prescrizione, come è chiaro, era inchiuso che niuno non solamente osasse di contraddirvi per parte sua; ma che nemmeno alcun altro essere impediasse, distur-

basse o deviasse dal fine, indirizzo, norma e strada, per la quale deve giungere al fine. Questa prescrizione costituisce, come abbiam detto, la legge eterna. Nell'osservanza ed esecuzione di cotal prescrizione del creatore sta riposta l'esecuzione e conseguimento dell'ordine, la perfezione, che è il bene vero e reale; nella violazione della medesima, e però nel disturbo dell'indirizzo, si ha disordine ed imperfezione, che è il male. La prescrizione fatta a tutte le creature di conservare l'ordine posto dal creatore nella natura e l'indirizzo da lui comunicatole per ben correre al fine, fu loro imposta a tenore e in rapporto alle proprietà di ciascuna di esse e di ciascuna classe, e a tenore delle proprietà loro questa prescrizione adempionu. Così le creature irragionevoli l'ordine di creazione per parte loro osservano necessariamente e senza conoscerlo; le ragionevoli, perchè fornite di intelligenza e di libertà, lo conoscono e liberamente lo adempiono, oppure gli si oppongono e lo disturbano; conseguendosi però sempre l'ultimissimo fine del creatore, la manifestazione degli attributi di lui, siccome già si disse ove parlammo dell'ordine teleologico delle realtà. Così la creatura ragionevole, perchè fornita di intelligenza e di libertà, conosce come tutte le cose, tra le quali essa è compresa, abbiano del fini, dei mezzi prescritti dal creatore, indirizzi e norme per asseguir quei fini, e come esista dal creatore stesso un comando di conservare non disturbare l'ordine da lui impresso e posto nella creazione, ordine che consiste appunto nei fini, mezzi, indirizzi e norme per conseguire cotali fini, e nei rapporti fra tutte queste cose: e quindi ella ha la conoscenza della legge comunicatale dal creatore nell'atto della sua creazione, che si esplica e sviluppa di mano in mano che va sviluppandosi la sua ragione, mentre sperimenta nel tempo stesso che ne ha la conoscenza, come questa prescrizione e comando, avendo imperio, facendosi sentire ed osservare da tutte le altre creature, si fa sentire da lei pure in guisa che, sebbene provi che non la costringe con forza fisica, la lega non ostante, la obbliga, le impone un peso morale e però la necessita moralmente; sì che quantunque sempre provi in sè la potenza di opporsegli, scorge per altro e sente che, se gli si oppone, si trova in disturbo, agitazione, contrasto e contraddizione con sè stessa. Perlochè la creatura ragionevole, mentre fornita di intelligenza e di libertà ha la cognizione della legge mediante la prima e nella seconda si sente legata dalla medesima legge, scorgendo agitazione, contrasto e contraddizione nell'opporlesi, benchè la potenza anche prossima di opporlesi senta sempre di possedere; di fatto peraltro e veramente sa, sente, prova o vede di essere obbligata ad osservare la legge, a conservare non disturbare l'ordine posto nella natura dal creatore, a dover ella tendere al suo fine peculiare e all'ultimo, a dovere adoperarsi acciocchè le altre creature tendano al loro, e non impedirle, disturbarle o deviare dall'ordine, indirizzo e norme ricevute per conseguire ciascuna il proprio fine peculiare e tutte l'universale e ultimo: e però in tutte le sue azioni individue sente di essere tenuta a doversi adoperare in guisa che, ed ella stessa nei suoi atti, nei pensieri e negli intendimenti all'ordine si uniformi in quanto a sè ed in quanto alle altre creature, sì che neanche abbia intenzione di deviarne alcuna dal suo indirizzo; e le altre creature indirizzi così che, tanto riguardo agli oggetti loro, quanto riguardo alle circostanze, come nelle intenzioni sue rispetto ad esse, sempre vadano di conserva e siano in rapporto coll'ordine stabilito nella creazione, non vi sia perturbazione, impedimento o guasto del medesimo, il che se vi sia o no le verrà detto e testimoniato dalla sua ragione, la quale è siccome la ministra di cui si serve il creatore per manifestare i fini, i mezzi, gli indirizzi, le norme e i loro rapporti, il suo volere, la legge o i comandi alla natura intelligente. Indi avviene che in tutte le individue circostanze delle azioni che l'uomo emette come uomo, egli vede sì spontaneamente associato dal giudizio della sua ragione, che dichiara quella tal azione essere in rapporto all'ordine e doversi fare, oppure essere in opposizione con lui e non doversi fare: giudizio che si chiama il dettame della coscienza: dato sfogo, eseguito ed osser-

vato il quale, giusta le dottrine proposte nell' antecedente paragrafo, nessun contrasto prova con sè stesso, o quindi di fatto si trova in rapporto colla perfezione, trova cioè aver fatto bene e l'azione sua trova buona; laddove quando non sia osservato ed eseguito ma anzi sia stato violato, prova la riprensione della ragione, trovasi in contrasto con sè stesso, in opposizione coll'ordine e coll'imperfezione; cioè trovesi nel male o mala trova l'azione sua. Da tutto questo a ragione può conchiudersi la entità morale, che vale l'onestà o turpitudine dell'azione, doversi computare e desumere, e consistere nel rapporto che essa ha con la legge e col giudizio della coscienza, nell'essere cioè conforme ed informata, onde risulta buona, ovvero difforme da esso, onde risulta mala: da esse dico che dai moralisti sono dette le *regole* della moralità o dei costumi in ordine al bene, cioè la legge regola esterna, la coscienza regola interna; e che da noi sono state chiamate sopra *principi* della moralità, uno, cioè la legge, obbiettivo, l'altro, la coscienza, principio subbiettivo, dei quali avendo già nei precedenti paragrafi trattato a lungo qui nulla ripetiamo.

66. La moralità adunque risulta dalla conformità o difformità delle azioni umane dalla legge e dal dettame di coscienza, principi e ragione della moralità stessa, uno esterno principio ed obbiettivo, l'altro principio interno e subbiettivo. Ma la legge nel comandare, essendo per natura sua estesa, incircoscritta ed universale, ed abbracciando gli oggetti, le loro circostanze, gli atti, le modificazioni, le relazioni ed anche gli aspetti sotto i quali possono conoscersi, impone appunto che gli oggetti intorno cui versa l'azione, e si lascino correre ai fini cui sono indirizzati per quei mezzi e norme onde vi sono indirizzati o regolati nei loro indirizzi, e si agevolino, per quanto ne appartiene, a conseguirli; perciò ne proibisce di deviarli, non solo di fatto ma anche coll'intenzione, dai loro fini. E poichè le azioni umane non si hanno senza gli oggetti intorno a cui versano, così la moralità, essendo dalla conformità o difformità delle azioni umane dalla legge e coscienza, che nel loro dettami si stendono riguardano e si applicano agli oggetti delle azioni medesime, loro circostanze, ed alle intenzioni dell'operante che si esercita intorno agli oggetti stessi, rileverà necessariamente anche da queste tre cose; onde avendo suo principio universale nella legge e coscienza, perchè senza il dettame della legge e della coscienza non può concepirsi opera nè buona nè mala, riguardando ed applicandosi la legge e la coscienza coi loro dettami agli oggetti, loro circostanze, e fine dell'agente, da questi la moralità umana immediatamente, ed in questi i suoi principi particolari ha e ritrova.

67. *Oggetto* dell'azione umana dicesi propriamente = ciò che si fa o la cosa intorno a cui l'azione si esercita =; non la cosa o l'azione in sè stessa nudamente considerata, ma la cosa e l'azione in quanto dall'agente viene appresa in rapporto all'ordine di creazione, al fine universale, alla retta ragione. Così il furto non consiste nel prendere qualche cosa, ma nel prendere la roba altrui contro il volere del padrone. Il che si conosce essere contro il retto ordine delle cose. Or appunto perchè l'oggetto intorno cui versa l'azione per sè stesso può vestire la natura di conforme o difforme dall'ordine, dalla legge e dal dettame di coscienza, come sarebbe l'amare l'Ente supremo, il prendere la roba altrui; quindi la moralità ha suo primario principio particolare nell'obbietto. *Primario* cioè, perchè, avanti del fine e delle circostanze onde può aversi ragion di bene e di male, in ogni azione devesi supporre l'oggetto intorno cui versa. Che se l'oggetto in sè stesso nè convenisse nè si opponesse al retto ordine e alla ragione, allora la moralità rileverà dal fine e dalle circostanze.

68. Più volte abbiamo già detto che cosa sia il fine, e però qui ci dispensiamo dal ripeterlo. Quanto alla materia presente egli è certo che l'operante come libero e intelligente ch'egli è, all'opera e all'oggetto intorno cui l'opera versa può aggiungere un fine e destino a cui questi non tendono per natura loro, fine e destino che può essere conforme o difforme dall'ordine, dalla retta ragione, dalla legge e dal dettame di coscienza,

come sarebbe se alcuno rubasse per fare elemosina, ovvero per aver mezzo di ubbriacarsi: il fine impertanto è il secondo principio particolare onde emerge la moralità.

69. *Circostanze* diconsi quegli aggiunti che possono accompagnare e per ordinario accompagnano le azioni umane, in quanto appunto tutte le azioni per natura loro sono concrete e determinate. Coteste circostanze sono comprese ed accennate in questi capi principali espressi da quel verso latino dei moralisti — quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando —, cioè la condizione dell'agente, l'azione o le sue condizioni, il dove, i mezzi, il modo, il tempo dell'azione medesima. Or poichè anche le circostanze possono aggiungere all'azione cui accompagnano una conformità o una difformità dal retto ordine o dalla ragione, conformità o difformità che l'azione non avova per sè stessa; siccome chiaramente apparisce dall'esempio di un furto fatto in luogo sacro che riveste turpitudine maggiore di quella del semplice furto, e dall'esempio di un atto di religione fatto in pubblico e in caso in cui altri può prenderne edificazione spirituale, il qual atto maggiore bontà riveste di un atto privato di religione; così le circostanze a ragione vengono dette il terzo principio immediato e particolare da cui rileva la moralità.

70. Indi considerata la moralità dal lato dell'oggetto, del fine o delle circostanze, si vede essere di due sorte, oggettiva cioè e soggettiva. *Oggettiva* si dice quella che si desume dal materiale termine dell'azione cioè dall'oggetto intorno cui l'azione si esercita. Poichè, come dicemmo poc'anzi, vi hanno degli oggetti di azione i quali sono e si presentano alla cognizione dell'operante rivestiti per natura loro di conformità o difformità coll'ordine di creazione, col fine universale, e colla retta ragione, così è indubitata cosa che vi sono delle azioni positivamente ed obbiettivamente buone, siccome ve ne sono di quelle positivamente ed obbiettivamente malvagie. E quindi, perchè l'amore e il culto che si può prestare all'Ente supremo si affaccia alla cognizione nostra siccome conforme alla retta ragione, all'ordine di creazione, al fine universale, in quella guisa che disforme da essi ci si affaccia l'odio e l'avversione al creatore; così il primo sarà in sè stesso un bene, il secondo un male. Che se l'atto onde si esprime l'amore o il culto alla divinità si eseguisce nel modo che più conviene all'ordine, alla retta ragione ed al fine universale, allora l'amore e il culto anzidetto diverrà buono non solo obbiettivamente ma subbiettivamente e nell'esecuzione, in quella guisa che non solo obbiettivamente, ma anche subbiettivamente malvagia diverrà l'azione che l'odio esprime, posto che si eseguisca con quel mal'animo, cattivo fine e disposizione, che più dall'ordine allontana ed è contro la retta ragione. Perciò moralità *subbiettiva* è quella che si desume dal termine formale dell'azione, dal fine cioè e dalle intenzioni colle quali l'agente la eseguisce. Invero è stato spiegato sopra come l'agente nell'azione sua può all'oggetto unire un fine a cui l'oggetto non tende per sè stesso, o come cotal fine può essere conforme o difforme dall'ordine e dalla retta ragione: ed in quella maniera che un fine estraneo a quello cui tende l'oggetto per propria natura può l'operante prefiggersi nell'azione, così può intendere quello stesso a cui tende per se l'oggetto, come quando nell'elemosina intendesse il sollievo del povero nè più nè meno. Or poichè nell'un caso e nell'altro si ha dal fine ed esecuzione dell'opera una conformità o difformità dall'ordine e dalla retta ragione, quindi da questi, che tutti sono nel soggetto operante, si ha una moralità dell'azione, che per ciò si chiama soggettiva. Anzi, poichè chi opera da uomo non può operare se non dietro cognizione dell'oggetto e dei fini cui può essere indirizzato, onde determinarsi in rapporto ad alcuno di quelli; che altrimenti chi non ha direzione nell'azione non può dirsi operare da ragionevole: o poichè la moralità, della quale parliamo, si ha solamente per e nelle azioni umane, che necessariamente esprimono determinazione dietro cognizion di fine, la forma della moralità pertanto risulterà necessariamente dal fine non da altro. Ed ecco perchè può dirsi a ragione la moralità obbiettiva non essere propriamente mora-

lità od almeno non essere formale e compiuta se non si aggiunge la subbiettiva.

71. Aggiunto poi il fine dell'operante all'azione, secondochè esso è conforme o disforme dall'ordine e dalla ragione, l'opera stessa diviene o buona totalmente e perfetta; quando in lei si riunisca bontà di oggetto di fine o di aggiunti; o buona nell'oggetto e nella esecuzione ma pure imperfetta per disordine involontario, allorchè nell'esecuzione le si aggiunga tale allettamento che l'agente sia strascinato anche contro voglia a scostarsi alquanto dal retto ordine, come avviene in quelle azioni, sebbene oneste o doverose, nelle quali si assecondano gli appetiti e le passioni; o mala e rea assolutamente tanto riguardo all'oggetto come riguardo al fine, allorquando e per l'un capo e per l'altro l'azione contraddice al retto ordine o alla ragione, reità che può essere grave, quando del tutto si oppone all'ordine e alla retta ragione, oppure leggiera, quando le si oppone in parte solamente od imperfettamente è con lei in rapporto; o finalmente buona e perfetta di doppia bontà, quando alla bontà oggettiva e al fine onde questa si intende la bontà di un fine estraneo alla bontà dell'opera le si aggiunga: siccome malvagia di doppia malvagità può riuscire, quando alla reità oggettiva una reità di fine estraneo le si connetta.

72. Siccome d'altra parte vi hanno certi oggetti di azioni che per sè nè sono conformi nè sono difformi dall'ordine e dalla retta ragione, così vi hanno degli oggetti quanto alla moralità indifferenti, e però anche delle azioni indifferenti obbiettivamente considerate: così il passeggiare, l'alzare da terra un sasso e simili per sè non sono nè in rapporto di conformità nè in opposizione col retto ordine, sono dunque per sè indifferenti. Ma conciossiachè chi opera non può operare da ragionevole senza stabilirsi un fine dell'azione sua o senza indirizzarla a qualche cosa; poichè ogni atto umano, siccome concreto e determinato per natura sua, siccome atto che procede dall'uomo in quanto conosce delibera e vuole lui e tutto ciò che necessariamente con lui si connette, non può supporsi esistere se non in quanto dall'operante viene appreso come rispondente a qualche scopo e conducentevi, siccome approvabile o disapprovabile dalla retta ragione, eseguibile pertanto e da farsi come lecito o da ommettersi in quanto illecito; così viene a determinarsi subbiettivamente, ad acquistare moralità praticamente, la quale sarà di bontà se ciò che costituisce quell'atto o a lui si riferisce sarà conforme all'ordine, se difforme sarà di malvagità. Ed in tal modo rimane sciolta la questione la quale si propone dai moralisti; se cioè si diano atti indifferenti: essi si danno oggettivamente considerati, considerati come si dice in *ispecie* od in astratto, non possono esistere se si considerano soggettivamente, in individuo, in concreto. Poichè l'indeterminazione dell'oggetto dell'azione viene determinata, o dalle nature e costitutivi dell'azione umana, o dal fine secondo e particolare dell'agente, o dalle proprietà accidentali dell'oggetto, cioè dalle circostanze; e così l'atto acquisterà moralità soggettiva e formale, che costituisce la vera e propria sua onestà o malizia. Indi ad essere azione buona moralmente d'uopo è avere oggetto buono o almeno indifferente, fine buono, e circostanze buone: che se l'oggetto conterrà difformità dalla retta ragione o se esso indifferente, alla retta ragione si opporrà il fine particolare dell'agente, e se anche questo buono alcuna circostanza o proprietà accidentale dell'oggetto o dell'azione sarà difforme dall'ordine, tutta l'azione sarà malvagia giusta quel comune adagio — bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu —.

73. *Bene* o *buono* dicesi = ciò che possiede perfezione =; *male* è il suo opposto. La perfezione può concepirsi o rispetto alla realità ed esistenza, o rispetto alla cognizione e verità, o rispetto all'ordine, conseguimento e conservazione dell'ordine; tre specie di beni però si danno, *metafisico* o *fisico* si ha nel primo caso, *intellettuale* nel secondo, *morale* nel terzo: e poichè il male è l'opposto cioè la negazione di bene, così si ha nella negazione della realità il male metafisico, nella negazione della verità, cioè nell'errore, il male intellettuale, nella negazione e violazione del retto ordine il male morale. L'Ente o Dio è la

perfezione assoluta ed infinita nell' essere, nel conoscere, nell' operare, egli dunque è il bene o buono infinito in ogni genere: e poichè negazione di lui non può darsi sotto nessuno dei sensi esposti in cui è perfezione, così male assoluto non si dà. Siccome d' altra parte la creatura è limitata nell' essere e nel conoscere, e però può allontanarsi dall' ordine nell' operare; quindi nella sua limitazione porge fondamento alla formazione del concetto di male, che è concetto negativo, ed esprime solamente, come abbiam detto, la negazione di bene. Il male metafisico non può dirsi propriamente un male se è qualità necessaria della creazione e delle creature. Rimane il male intellettuale e morale di cui è capace la sola creatura ragionevole, siccome la sola che può cadere in errore e che può deviare nelle sue azioni ed opporsi al retto ordine e alla ragione. E poichè il male morale è costituito dall' opposizione dell' azione alla prescrizione della legge e al dettame di coscienza, così l' applicazione della parte oggettiva della moralità al principio soggettivo rispetto all'azione ne dà fondamento alla nozione di male morale, come ne dà fondamento alla formazione della nozione di bene morale in quanto che questo viene costituito dalle conformità dell'azione alla legge e al dettame di coscienza.

74. Dalla stessa applicazione del principio oggettivo della moralità al principio soggettivo si ha il fondamento alla formazione delle nozioni di diritto e di torto. Poichè, posto il comando della legge e il dettame di coscienza, o l' uomo coll' azione sua loro si conforme oppure loro si oppone. « Nel conformarvisi (la volontà dell' uomo operante al dettame della legge e della coscienza) che fa « ella? ella va *diritto* al fine a cui naturalmente ella tende, epperò suol dirsi volontà *ratta* o *dritta*, *dritto l' atto* onde il moto con cui ella vi tende. Ecco d' onde sorge le noi la prima idea di *rettitudine morale* che riceve poi tante e sì svariate applicazioni: *il fine*, primo principio dell' ordine morale, è il fonte d' ogni idea di *dritto*, siccome all' opposto il deviarne è la prima origine del *torto morale* ». (Taparelli — Saggio Teoret. — part. 1. c. 6.).

75. L' applicazione suddetta del principio oggettivo e l' unione col principio soggettivo della moralità dà ragione ancora alla formazione del concetto di imputazione. Imperocchè, supposto il dettame della legge e della coscienza, coll' uniformarvisi l' uomo coll' azione sua o coll' opporvisi facendo il bene o il male morale, forma la perfezione o l' imperfezione sua; tale imperfezione o perfezione cioè che, dipendendo onninamente dalla cognizione e deliberazione di sua volontà onde costituisce l' atto umano, dipende onninamente da lui ed egli ne è onninamente l' autore, sì che non si può attribuire ad altri che a lui. Or dicesi *imputazione* l' attribuire che si fa l' atto umano a colui che lo produsse dichiarandonelo autore e facendolo responsabile del medesimo e di tutto ciò con che necessariamente è connesso. L' imputazione ha per primo effetto il concetto di stima o di disistima; lequantochè l'atto morale imputato all' agente non si può concepire se non siccome perfezione od imperfezione sua, e quindi da chi il considera non si può non concepirne *rispetto* se per l' atto buono ha acquistato perfezione, *disprezzo* se da imperfezione rimase affetto per l' azione malvagia. Secondo effetto dell' imputazione è il merito e demerito o premio o a pena. Infatti la imputazione sta nello attribuire l' atto all' operante in tal guisa che si dichiara responsale e del medesimo e di quanto con lui è connesso necessariamente. Or perchè ciò? Perchè retta ragione richiede che se, nel concepire stima di chi opera il bene e si rende perfetto o nel concepire disistima di chi opera il male e si rende imperfetto, si ha da rimunerare alcuno ad incoraggiarlo nelle azioni od atterrirlo e trattenerlo dallo emetterle, deve farsi il primo col retribuire ed aggiungere bene a chi fece il bene, il secondo col retribuire ed aggiungere male a chi fece il male; perchè nell atto umano-morale, facendo l' operante ciò che dipende da lui fare o non fare, si concepisce conforme all' ordine aver diritto di crescere nel bene chi al bene per parte sua si informa e si allontana dal male e però meritar premio, non aver diritto al bene ma anzi doversi abbandonare al male e doverne aggiungere a chi per parte

sua devia dal bene ed in braccio al male si getta, cioè meritar castigo.

76. Venendo ora a conchiusioni sulle dottrine esposte: se l'atto morale per essere tale suppone l'atto umano, ciò che rende l'atto non umano gli toglie la ragione di morale, e però la violenza assoluta, la concupiscenza antecedente, l'ignoranza invincibile, renderanno non imputabili le azioni che si facessero sotto la loro influenza; al contrario, siccome aventi più o meno ragione di umane, così saranno più o meno morali ed imputabili quelle azioni che si compiono sotto l'influenza della violenza relativa, della concupiscenza conseguente, del timore, dell'ignoranza vincibile. L'ignoranza l'errore, l'incertezza, vincibili, non scusano nella trasgressione dei naturali doveri; che se sono invincibili rendono incolpevole l'azione che dalla loro influenza scaturisce. Quanto all'incertezza poi, dove e quando esiste, prima di operare cerchi l'agente di torla di mezzo per principi diretti o indiretti, formandosi un dettame certo di azione; altrimenti l'operare suo sarà imputabile a colpa, perchè mancando di dettame certo manca di norma e misura certa di onestà.

77. Finalmente l'applicazione del principio obbiettivo al principio subbiettivo della moralità e la loro unione considerata nell'atto umano ne porge mezzo a ben chiarire il concetto di virtù e di vizio. Poichè essendo la virtù nella nozione che comunemente ne vien data, = un abito che inclina al bene =; ed il vizio = un abito che inclina al male =; siccome dietro il dettame della legge e di coscienza producendosi l'uomo all'azione fa il bene coll'uniformarvisi e il male coll'opporvisi, così può riflettersi, che tanto in un caso quanto nell'altro può determinarsi ad operare o per una attuale disposizione della volontà, ovvero in forza di una propensione contratta col replicare atti della medesima specie. Nel primo caso si ha l'atto puramente buono o cattivo, nel secondo caso l'atto virtuoso o vizioso, l'atto cioè che procede da abito inclinante al bene o al male, avendosi pel primo la virtù pel secondo il vizio. *Virtù* adunque = è una propensione a fare il bene che perfeziona l'uomo =: *vizio* all'opposto è = una inclinazione abituale a fare il male che deturpa l'uomo e lo deforma =. La virtù può considerarsi in quanto è una inclinazione a fare il bene o semplicemente una conformità col retto fine radicata nell'animo e divenuta permanente, od in quanto è l'atto di cotale propensione e la conformazione transitoria ma attuale dell'operante col retto fine. Nel primo caso la virtù è solamente nel suo principio e fondamento, nel secondo la virtù è nella sua forma ed attualità. E poichè in quanto abito essa riceve esistenza dalla ripetizione di atti della stessa specie, così come atto ella di continuo cresce rafforza e ravvigorisce sè stessa e fa che il suo soggetto partecipi viemmeglio al buono, oggetto delle sue brame, e a poco a poco lo leva sopra di sè. Essendo poi due cose opposte tra loro vizio e virtù, ciò che si dice dell'uno si deve intendere dell'altro ma in senso opposto.

78. Se la virtù e il vizio sono abiti inclinanti uno al bene, l'altro al male, già è chiaro che, sebbene diverse specie di virtù si enumerino da alcuni quali sarebbero le intellettuali, le meccaniche, le morali, qui non prendiamo a trattare che delle *morali*. Queste si chiamano così perchè hanno relazione all'azione umana ed all'effettuazione del bene, siccome vien dichiarato dall'esposta nozione generica di virtù. Le virtù morali sono *primarie* dette meglio *cardinali* e sono quelle che sono come il fondamento delle altre; sono *secondarie* quelle che nascono dalle prime. Le virtù cardinali sono quattro, prudenza, giustizia, temperanza e fortezza.

79 *Prudenza* è = la virtù morale o l'abito di ben giudicare dei mezzi particolari di azione nel fare il bene e di volgerli ad onesto e retto fine =. La prudenza perciò è quella virtù che ne guida in tutte le nostre individue azioni acciocchè buone siano e vieppiù che è possibile siano lontane dal male. Onde in quel modo che si pone la prima, può dirsi essere siccome la direttrice delle altre virtù. Offici e parti della prudenza sono, consigliare rettamente, ben giudicare e bene prescrivere ciò che deve farsi. E però duopo è che la prudenza a ben rispondere ai suoi offici sia accompagnata 1.° da esperienza onde dai dati del pas-

sato rettamente giudicare del presente; 2.° da criterio per ben applicare alle circostanze presenti i dati del passato e giustamente risolvere ciò che riguarda all' attualità; 3.° da sagacità penetrante per congetturare sul futuro a causare ciò che potrebbe sopravvenire come dannevole all' atto: 4.° da accortezza ad inventare spedienti per opporre a ciò che sovraggiungesse di nocevole all' atto; 5.° da circospezione ad evitare tutti gli ostacoli del bene: 6.° da docilità in chiedere ed ascoltare i consigli opportuni a ben indirizzarsi nell' operare; che sono le virtù originate dalla prudenza.

Alla prudenza si oppone 1.° la temerità e l' inconsiderazione, onde si osa operare precipitosamente, con audacia e senza riflessione sull' azione suoi mezzi e circostanze, per cui per lo più o non si compie o si compie con tali imperfezioni che la rendono turpe e inonesta: 2.° l' incostanza, per la quale facilmente si abbandonano le risoluzioni prese, non essendo state prese dietro saggia riflessione: 3.° la negligenza, onde si manca della dovuta solerzia e cura per eseguire bene ciò che fu risoluto. L' accortezza poi può divenir frode o slealtà, quando nel trovar mezzi ed inventare espedienti per opporre a ciò che all' atto può sopravvenire di nocevole si adoprino mezzi inonesti e dannosi altrui. La circospezione se è eccessiva può divenire ansietà, pusillanimità, esitanza. La docilità può divenire dabbennaggine o debolezza lasciandosi consigliare e regolare dagli incapaci.

80. Il vocabolo *giustizia* può intendersi in quanto esprima un abito che inclina all' ordine, all' onesto, al retto, od in quanto esprime la conservazione delle proporzioni di ordine o di eguaglianza fra più individui. Nel primo caso a giustizia si dà un significato universale, intendendola per amore di ogni virtù, a tenore del carattere onde il comun parlare accenna chi pratica ogni virtù, chiamandolo giusto. Nel secondo caso giustizia esprime particolarmente la seconda delle virtù cardinali, la quale comunemente si definisce = la perfetta e costante volontà e risoluzione di attribuire a ciascuno il suo =. La giustizia è di due sorte; *commutativa*, e riguarda i patti, i contratti, i cambi ec. la quale prescrive di dare o rendere altrui a proporzione aritmetica quanto precisamente gli appartiene: *distributiva*, e riguarda l' applicazione dei premii o delle pene, la quale prescrive di applicare appunto il premio o la pena a tenore dei meriti. Parti ossia virtù che nascono dalla giustizia sono 1.° la religione, per la quale a Dio si rende il dovuto culto: 2.° la pietà, onde la debita venerazione e rispetto si rende ai genitori e alla patria: 3.° l' ossequio, onde i doveri si rendono alle persone costituite in dignità: 4.° la gratitudine, onde si conserva riconoscenza e memoria verso coloro che ci beneficarono: 5.° la vendetta, cioè la giusta punizione del malfattore senza animosità: 6.° la veracità, cioè la manifestazione del vero ad altrui: 7.° l' amicizia, onde altrui si porta amore perchè lo merita, e onde siamo pronti e disposti a fare quanto è onesto servigio di altri: 8.° la liberalità, per la quale si soccorre volentieri altrui coi propri beni gratuitamente.

Alla giustizia si oppone l' *ingiustizia* che è = l' abito onde si tende a defraudare altrui di ciò che gli appartiene =, o ciò si faccia rispetto alla giustizia commutativa, non rendendo quanto si ricevette o si deve sia nella qualità sia nella quantità, o ciò si faccia rispetto alla giustizia distributiva non ragguagliando la mercede alla fatica, il compenso al danno, il premio alla virtù, al delitto la pena. Alla religione si oppone l' irreligione, quando non si riconosce nè si venera alcuna divinità, e la superstizione, cioè un culto improprio ed inconveniente: Alla pietà e alla gratitudine l' ingratitudine: All' ossequio la noncuranza e il disprezzo: alla vendetta l' apatia e l' insensibilità: Alla veracità il mendacio: all' amicizia l' avversione l' odio e l' apatia: Alla liberalità la prodigalità e l' avarizia.

81. *Temperanza* è = la virtù morale od abito che regola gli inordinati appetiti e concupiscenze del corpo non che gli affetti e passioni dell' animo =. Allorchè la temperanza si indirizza a moderare gli appetiti e concupiscenze del corpo, e prende di mira quelli che sono diretti alla conservazione dell' individuo allora è astinenza o sobrietà, secondo che intende a regolarci nel modo e nelle cir-

costanze del prender cibo o dell'usare delle bevande per non oltrepassare il giusto mezzo; o prende di mira quelli che sono diretti alla conservazione della specie; e allora è pudicizia se intende ad eliminare dalle azioni nostre tutto ciò vi può essere di indecente; o castità quando ci insegna ad astenerci dai piaceri e soddisfazioni illecite; o continenza la quale tempera e modera i cattivi movimenti della concupiscenza. A queste parti della temperanza altre si uniscono e tengono dietro, e sono, la verecondia, che abborre ciò che si oppone al pudore e alla temperanza; l'onestà, cioè la decenza negli atti; l'urbanità, per la quale si conserva decenza e si tiene il giusto mezzo nei giochi, negli scherzi e nella stessa allegria a cui alcuna volta ci abbandoniamo nelle conversazioni e nelle compagnie. Allorchè poi la temperanza si indirizza a moderare gli affetti o le passioni dà origine e si produce in altre virtù che rilevano anch'esse necessariamente da lei; cioè « se imporrà tal sobrietà alla « bramosia di sapere che ordini il cono« scimento del vero alla moral perfezio« ne senza traboccare nelle intemperan« ze della *curiosità*, sarà *studiosità*; se « tale al desio di grandezza che la cerchi « nel vero senza traboccar nell'*orgoglio*, « sarà *umiltà*; se tale all'amor del de« coro che lo ottenga senza degenerare « in *fasto*, sarà *affabile gravità*; se tal « al desiderio di lode che brami anzi ot« tenerla col merito che mendicarla colla « *vanità*, sarà *modestia* ». (Taparelli — Saggio teoret. — parte 1.ª C. 10 pag. 200.) Che se la temperanza si indirizza a tenere in freno quell'appetito onde siamo portati a ricambiar male con male e risentirci contro chi lo fece, che è l'ira, allora si chiama mansuetudine. Alla temperanza si oppone in primo luogo *l'intemperanza* che è = l'abito cattivo inclinante alla soddisfazione dei pravi desiderii, tendenze, concupiscenze, e passioni = : indi le si oppongono tutti quei vizi che si oppongono alle virtù nate da lei. Così all'astinenza si oppone la gola, appetito disordinato del cibo; alla sobrietà l'ubbriachezza, disordinato appetito ed uso della bevanda con offesa dell'uso di ragione: alla castità, pudicizia, o continenza la lussuria, appetito disordinato di ciò che conduce o si riferisce alla conservazione della specie: alla verecondia ed onestà l'impudenza: all'urbanità la rozzezza e la scurrilità.

82. *Fortezza* è = quella virtù morale od abito che inclina la volontà dell'uomo ad incontrare coraggiosamente, far loro fronte e respingere quando si può i pericoli e le fatiche che impediscono l'operazione del bene, a sopportare con pazienza con alacrità e costanza gli uni e le altre quando non si possono cansare, per conseguire qualche vero e considerabil bene =. Laonde la fortezza ha come due parti, incontrare con coraggio e respingere quando si può i pericoli e le fatiche, sopportarli con pazienza quando non si possono cansare. Indi cinque sono le compagne e quasi le figlie della fortezza: 1.ª la magnanimità, virtù che inclina ad intraprendere opere grandi ed eroiche e però ad affrontare coraggiosamente i pericoli e le fatiche che intralciano ed impediscono l'operazione della virtù, il conseguimento del bene: 2.ª la fiducia onde l'operante confida di vincere le difficoltà che s'attraversano all'esecuzione del bene: 3.ª il coraggio onde ai pericoli resiste: 4.ª la pazienza, onde sostiene da forte il peso dei mali senza abbandonarsi nè alla disperazione nè a speranza troppo lusinghiera; essa però non è insensata stupidità di apatico, ma virtuosa equanimità di saggio che sente il peso dei mali senza soccombervi: 5.ª la perseveranza, che consiste nel durare nel proprio proposito onde condurre a compimento e termine ciò che saggiamente fu risoluto e cominciato, ad onta di lunghe e gravi difficoltà.

Alla fortezza si oppongono 1.° la timidezza onde si paventano di soverchio i mali, le fatiche e i pericoli, così che ne rattiene dall'affrontarli e combatterli; simile è la pusillanimità: 2.° l'audacia e temerità, che consiste nell'affrontare imprudentemente pericoli e mali e fatiche in tempo, in luogo, in modo cui disapprova la retta ragione: 3.° alla confidenza si oppone la disperazione e la timidezza: 4.° alla pazienza l'insensatezza e l'apatia: 5.° alla perseveranza la incostanza e l'ostinazione.

83. Le spiegate impertanto sono le quattro principali virtù, da cui sono ori-

ginate od alle quali vanno di concerto tutte le rimanenti, nel possesso ed osservanza delle quali troverà l'uomo la sua perfezione vera nella vita presente e si farà strada a conseguire nell'altra l'ultimo suo fine; siccome da questo si allontanerà e farà la propria imperfezione ed infelicità, se agli opposti vizi si darà in braccio; i principali dei quali, onde rilevano tutti gli altri, sono, come ognun dee sapere, sette cioè, superbia, avarizia, lussuria, gola, ira, invidia, accidia. E così, avendo l'uomo per ultimo fine la glorificazione del suo Creatore, se a lei egli si indirizzerà mediante la ragione prendendola di mira in tutte le sue operazioni, egli subordinerà sè e le azioni sue alla legge e al dettame di coscienza; e così, facendo la virtù, creerà insieme col suo creatore quel bueno a cui fu moralmente ordinato, nel quale avrà l'appagamento pieno delle sue facoltà e con ciò la beatitudine, fine ultimo a cui tende necessariamente nelle azioni sue, movente immediato o mediato alle medesime, che si identifica poi con quel fine che ebbe il Creatore nella creazione di lui. Onde si avvera ciò che dicevamo in altro luogo, che cioè il fine ultimo dell'uomo è la beatitudine, della quale mezzo per lui è la virtù, mezzo a questa è la libertà e l'azione umana-morale, principio dirigente la ragione.

§. 7. *Diritti e doveri in genere.*

84. La legge che, nella forza obbligatoria cui inchiude, per la coscienza dall'uomo viene applicata a sè stesso, costituisce la prima origine radicale dei doveri ed in astratto ed in particolare, ed esprime naturalmente il diritto. Conciossiachè se la legge impone e porta seco la forza di obbligare, già per natura sua lega generalmente la mente dell'uomo, che le è soggetta, col dovere; e se l'uomo, sentendosi moralmente obbligato dalla legge, alla circostanza particolare per l'atto di coscienza applicando alla sua azione presente la legge stessa, e quella subordinando a questa, si dichiara moralmente stretto a fare o non fare alcuna cosa, già per la coscienza viene ad imporsi e prescrivere il dovere in particolare. Che se la legge per natura sua ha vigore obbligatorio, la legge per natura sua esprime il diritto: sì che il diritto insiede radicalmente nel principio oggettivo della legge, la legge lo esprime, e costituisce insieme l'origine del dovere nella sua forza obbligatoria, la quale non si può concepire senza di colui cui si imponga cotesto obbligo.

85. *Diritto* è = la facoltà di esigere alcuna cosa da un altro, o di avere e di possedere qualchecosa, o di emettere certe azioni a cui altri non si può opporre giustamente =. *Dovere* al contrario = è e consiste nella forza morale onde ci sentiamo stretti ad emettere alcune azioni perchè come buone comandate, a lasciarne altre perchè come cattive proibite; a non opporci a che altri abbia, possegga o faccia ciò che ha diritto di avere, di possedere, di fare =. Queste due nozioni di diritto e di dovere fanno conoscere chiaramente come diritto e dovere siano opposti tra loro e necessariamente relativi. Poichè intanto vi è diritto di fare avere ec., in quanto altri giustamente non può opporsi a chi ha, possiede, fa ec.: ed intanto vi è dovere, in quanto altri può fare od avere ciò, che chi ha dovere, non può impedire che si abbia o si faccia: intanto vi è il *dovere* in quanto si deve a qualcheduno, in quanto cioè di fronte al *debitore* sta il *creditore*, come dice Taparelli. E poichè diritto come *facoltà di fare* si intende indipendentemente e prima di impedimento di fare; però diritto è anteriore a dovere di priorità metafisica e logica. Potenza e facoltà di fare prima, radicale, indipendente, assoluta, innanzi tutto si concepisce in Dio; e forza morale onde viene stretta ad assecondare i voleri e gli ordini da Dio stanziati nella creazione la sente la creatura. Adunque la origine del diritto si ha in Dio, quella del dovere nella creatura. La legge che nel suo principio non è altro se non la volontà divina, la quale impone alle creature specialmente ragionevoli di conservare non disturbare l'ordine e l'armonia da lei stabilita nell'universo, costituisce il diritto assoluto nel suo principio, la divina volontà, e crea il dovere assoluto nel suo termine, le creature, alle quali la legge si applica e cui obbliga. Indi propriamente parlando l'uomo nasce senza diritti, nascendo sotto-

posto ed obbligato alla legge: diritti possiede solamente Dio, e l'uomo per titolo di esistenza e di creazione non ha altro che doveri. Egli ha doveri verso Dio primamente, poi verso tutte le altre cose; inquantochè posto con loro nel mondo per la conservazione dell'ordine e per concorrere al fine universale non può nè col fatto nè coll' intenzione alcuna di esse impedire o distorbare, ma anzi tutte per quanto è da lui deve secondare acciocchè all' ultimo fine giungano più perfettamente che è possibile. I doveri che stringono l'uomo, oltre quelli verso Dio, si estendono generalmente a tutte le cose, perchè tutte le cose hanno natura e qualità proprie, cui egli deve rispettare; e perchè tutte le cose sono con lui in una relazione qualunque, dalla quale sempre emergono dei doveri. Così, come dicemmo già, non vi ha atto indifferente in individuo, perchè se l'uomo opera da uomo non opera mai senza un fine, e il fine dell' agente cade sempre per diretto o per indiretto sotto la legge. Dio per altro che, creando l'uomo, lo pose nell' universo in relazione con tante altre cose, siccome per queste relazioni a lui impose dei doveri, di rispettarle cioè e secondarle nelle loro azioni ed indirizzi onde camminano verso il loro fine; così respettivamente a queste assegnò comandi, onde l'uomo non disturbino nell' esecuzione delle norme ed indirizzi per cui corre al fine suo. E poichè dovere non si dà senza respettivo diritto al che se l'uomo ha doveri verso tutte le cose con cui ha relazioni, queste in certo modo hanno dei diritti sopra lui, e pari modo se le altre cose della creazione hanno dei doveri verso l'uomo, l'uomo respettivamente ha dei diritti a fronte di loro: diritti i quali perchè procedenti dalla concessione di Dio che pone l'uomo in rapporto colle altre creature, si possono chiamare relativi e comunicati, se di originari non ne ha per titolo di creazione come abbiam detto. Ma qui è giusto riflettere che, trattando dei doveri e dei diritti scambievoli fra l'uomo e le altre creature, siccome diritto e dovere non si concepisce se non le quanto la nozione sua si basa e si riporta alla moralità, così devo intendersi l'uomo bensì aver dei doveri verso tutte le creature impostigli e prescritti dalla legge, perchè essa nel riconoscere le relazioni fra l'uomo stesso e le altre cose, comanda a lui capace di apprendere ed osservare i comandi, di non guastarle o violarle; ma non averne propriamente verso lui le cose incapaci di intelligenza e di ragione, perchè in tal guisa incapaci di moralità; e per conseguenza i diritti che egli possiede essere relativi solamente agli altri uomini, in quanto potrà egli in molte circostanze aver facoltà di avere, possedere, usare e fare cose nelle quali i suoi simili non lo possono impedire di esercitare questi titoli, ma lo debbono anzi rispettare, non estendersi di più.

86. I diritti e i doveri primieramente si dividono in assoluti e relativi. Diritto *assoluto* è la facoltà di avere, possedere, esigere, fare ec., che non dipende da alcuna condizione od oggetto, quale si ritrova in Dio. Dovere *assoluto* è la forza morale onde altri è costretto a rispettare chi opera e si serve del suo diritto, indipendentemente da qualunque condizione, limitazione e riguardo, quale si trova nell' uomo rispetto a Dio. Diritto *relativo* è il potere di fare avere ec. che alcuno possiede rispettivamente ad alcuni altri, che riguardo a costui hanno dovere le ordine al suo diritto, ed alla sua volta hanno diritti rispetto a lui; e però dovere *relativo* è la forza morale onde altri si sente obbligato a rispettare chi ha, possiede, opera ec. a tenore del suo diritto, rispettivo sotto altri aspetti ai diritti di colui che in questo caso è legato dal dovere: relativi sono i diritti e i doveri degli uomini tra loro. I diritti inoltre nell' uomo si distinguono le diritti ricevuti o comunicatigli da Dio secondo la *natura* ed in diritti *acquisiti*. I primi sono quelli che egli ha ricevuto da Dio e che possiede le quanto è una creatura con un fine proprio e speciale ed in rapporto colle altre creature; i secondi quelli che possiede in quanto e creatura ed uomo è collocato in un dato stato a lui connaturale, è posto in ordine alla sua natura in rapporto co' suoi simili. Questi ultimi sono acquistati o per fatti legittimi o per patti. Un fatto dicesi *legittimo* se è di nostro diritto il farlo, e se si fa senza offendere il diritto di nessuno. *Patto* è = il consenso della volontà di due

o più persone nelle stesso promesso o sol medesimo oggetto =. Or poichè nell'essere una creatura di una classe determinata con un proprio fine speciale egli in primo luogo ha un esistenza e facoltà e caratteri distintivi, perciò diritti che primi secondo la natura egli possiede ricevuti dal creatore sono: 1.° il diritto di vivere e di esistere, cioè di serbare intiero lo stato suo e però il diritto di conservare sè stesso: 2.° il diritto di perfezionar sè stesso o tendere ed incamminarsi colle azioni sue al proprio fine: 3.° il diritto di far tutto ciò che concerne la conservazione e la perfezione di sè stesso. Siccome poi dietro l'esistenza egli è costituito nello stato di società, quindi i diritti da lui acquistati in cotale stato relativi alla conservazione e perfezionamento di sè, al potere e libertà di usare, all'uso medesimo di quanto concerne la conservazione e perfezionamento di sè sono · 1.° il diritto di occupare, possedere, servirsi, perseverare ad occupare e difendere dall'aggressione altrui quelle cose di questo mondo che sono necessarie a sovvenire e soddisfare i suoi bisogni; in quanto esse, create per sopperire ai bisogni degli uomini tutti generalmente, determinatamente per nessuno, per l'atto legittimo dell'occupazione vengono determinate ad essere di dominio e proprietà di chi primo in stato di bisogno le trova se le appropria e se ne serve; posto per altro che l'oggetto da occupare non sia già stato occupato da altri, perchè con tal fatto essendo divenuto già proprietà di uno non potrebbe più soggiacere al diritto di un altro. 2.° Il diritto di occupare, possedere, servirsi e difendere dall'aggressione altrui quelle cose che già occupate da altri furono irreparabilmente perdute; purchè da lungo tempo siano state perdute così che non più se ne possa trovare il legittimo primo possessore: in quanto che in tal caso dette cose ritornate allo stato di natura divengono proprietà del primo occupante che ne abbisogni. 3.° Il diritto di difendere dall'attacco altrui e di continuare a possedere quelle cose che opportune a provvedere ai suoi bisogni furono possedute da lui per lunghissimo tempo in buona fede, sull'indubitabile giudizio cioè che fossero sue, ancorchè in vero fossero di altrui, diritto che si chiama di *prescrizione*: in quanto tutti gli uomini spontaneamente hanno così convenuto per torre le liti nella società, e d'altra parte chi ha posseduto un oggetto a buona fede per lungo tempo lo ha posseduto a buon dritto equiparabile al diritto di occupazione, che non può mai venir meno per dubbi in contrario. 4.° Il diritto di servirsi di quanto la società stessa presenta a tutti i suoi membri per la conservazione e perfezionamento loro, per il miglior uso dei mezzi conducentivi, o per salvare dall'aggressione altrui la proprietà su di ciò che fu acquistato legittimamente. 5.° Il diritto di possedere e difendere ciò che da altri gli fu liberamente dato in via di convenzione e di patto. 6.° Finalmente il diritto alla stima degli altri uomini ed alla conservazione della sua buona fama ad onore, finchè colle sue malvagie azioni non abbia demeritato ciò; o quello di essere soccorso ne' suoi bisogni. I diritti e i doveri si dividono ancora in perfetti ed imperfetti. Dicesi diritto *perfetto* la facoltà di fare, avere, possedare, difendere ec. la quale, mentra esprime ciò che assolutamente è in ordine alla retta ragione sì che il suo contrario sarebbe assolutamente vero disordine e male, è dichiarata dalla legge naturale: i diritti di cui si è nominatamente parlato finora sono perfetti. E questi sono o *connaturali* all'uomo o acquisiti chiamati ancora *ipotetici* perchè dipendenti da qualche condizione, stato, fatto o patto, dei quali si è parlato sopra. Dicesi diritto *imperfetto* la facoltà di avere, possedere, fare ec. derivata da sola convenienza di retta ragione; tale è il diritto di chiedere l'elemosina, od un favore ad ajuto dal prossimo a procurarsi qualche vantaggio. Questo diritto diviene perfetto allorchè chi lo possiede versa in estrema necessità. Sono doveri *perfetti* quelli che dipendono dalla positiva e chiara prescrizione della legge, nei quali l'azione che li esprime o l'ommissione non è legata a condizione o limitazione, ma è sempre così in potere dell'uomo farla essere o no che costituisce malvagi a scellerati coloro che la omettono, quando dovrebbero porla, e viceversa; così sono perfetti quei doveri che nascono dal principio — sii giusto —. E que-

ati sono ancora e connaturali se sono in rapporto coi diritti secondo natura, ovvero acquistati che si chiamano anche ipotetici se sono in relazione e corrispondenza dei diritti ipotetici. Sono doveri *imperfetti* quelli che nascono da sola convenienza di retta ragione, da naturale equità, non da precise comando di legge, e nei quali l'azione che li esprime non sempre è in nostro potere farla esistere; tali quelli che nascono dal principio — sii benefico —; si sottintende, se puoi e quanto puoi. Questi possono divenire perfetti, se chi ha il diritto rispondente è in estrema necessità. I doveri si distinguono ancora in propriamente detti tali, ed impropriamente chiamati doveri. Sono doveri *propriamente* detti quelli nei quali la *forza* morale che inchiudono ed esprimono sta di fronte alla facoltà morale di esigere ciò a che essi spingono; se, come abbiamo riflettuto sopra, dovere è relativo a diritto, in quella guisa che debitore sta a fronte di creditore, nè si può dovere se non si deve a qualcuno. Sono doveri *impropriamente* detti quelli, nei quali la forza morale che inchiudono non sta di fronte alla facoltà morale di esigere ciò a cui essi spiegono; di guisachè sono doveri da un lato o per una parte solamente, non sono doveri compiutamente, sono debiti che pel debitore sono veramente debiti, ma non esistendo il creditore che li possa esigere, restano debiti impropriamente detti: tali sono quelli che l'uomo ha verso le creature irragionevoli, le quali non essendo capaci di diritto vero, e ciò che in esse può chiamarsi diritto essendo stabilito dalla prescrizione della legge eterna e naturale solamente senza che esse vi partecipino attivamente e subbiettivamente, un debito completo e proprio non costituiscono per l'uomo. Perciò a soddisfare a cotesti doveri non deve l'uomo nè col fatto nè coll'intenzione perturbare o deviare alcuna creatura dal proprio indirizzo, ma anzi tutto per quanto è da sè secondare nella strada per la quale corrono al proprio fine, e tanto basterà intieramente.

87. Data la nozione di diritto e dovere ed esposte le loro divisioni, non che i principali diritti che l'uomo possiede come creatura in rapporto con altre creature e co' suoi simili, verrebbe ora a trattare dei diritti e doveri in specie ed in particolare. Ove per altro a ben determinare la nostra materia crediamo buona cosa riflettere che tanto il diritto il quale è una *facoltà*, come il dovere il quale è una *forza* morale basa sulla moralità e che quindi di diritti e di doveri non ne sono capaci propriamente altro che coloro i quali sono capaci di moralità; di moralità non sono capaci che gli esseri forniti di intelligenza e di volontà, cioè Dio e gli uomini, dunque questi solamente sono capaci di diritti e di doveri, sì che a trattare in particolare dei diritti e doveri si tratterebbe dei diritti e doveri di Dio e degli uomini. Ma Dio, siccome l'Essere assoluto e indipendente, non può andare soggetto a doveri, possiede soltanto diritti che in lui sono assoluti; e l'uomo siccome necessariamente dipendente sotto quest'aspetto non ha se non dei doveri. Però non si può trattare dei doveri di Dio, se è assurdo ricercarne in lui; daltronde quanto ai diritti si dice o in generale o in particolare tutto quello che si può e dee dire, quando si dice che, essere assoluto qual è, ha diritto di fare ed esigere tutto ciò che gli piace e non ripugna, mentre intanto dei diritti suoi si tratta ancora ove si espongono i doveri dell'uomo verso lui che hanno di fronte i suoi diritti. In secondo luogo non possiamo trattare dei diritti originari ed essenziali dell'uomo, se per ragione di origine non ha che dei doveri. Siccome per altro, creato, fu posto in rapporto colle altre creature e in tale stato lo soggettò il creatore a dei doveri, quindi, essendo relativi dovere e diritto, per queste relazioni venne ad acquistare anche dei diritti, dei principali dei quali avendo fatto cenno poc'anzi, non rimane se non a spiegarli meglio a trattare dei rimanenti e dei doveri. I doveri suoi non sono altro che l'espressione dei rapporti nei quali si trova, perchè intanto deve in quanto si trova in rapporto con coloro cui deve: ora i rapporti suoi sono con un essere superiore, con sè stesso, cogli esseri creati capaci di moralità come esso; i suoi doveri in particolare adunque sono siccome di tre classi perchè verso tre oggetti; vale a dire i doveri verso l'Essere a lui supe-

riore, cioè Dio, i doveri verso sè stesso, i doveri verso i suoi simili. Di questi impertanto tratteremo distintamente in tre paragrafi distinti. E poichè dovere e diritto sono correlativi e contrari sì che ciò che si dice di uno deve intendersi dell'altro in senso opposto: così nel parlare de' suoi doveri verso Dio si verrà a spiegare i relativi diritti di Dio sopra lui; nello spiegare i doveri suoi verso sè stesso verranno a intendersi i respettivi suoi diritti; in quel modo che verranno a particolareggiarsi i suoi diritti riguardo agli altri uomini nei diversi stati condizioni e circostanze, nello esporre i suoi doveri verso i suoi simili nei diversi stati condizioni e circostanze.

§. 8. *Dei doveri dell'uomo in ispecie; e prima di quelli verso Dio.*

88. Dio è l'Essere *a se*, assoluto, indipendente, perfettissimo, principio e fine, autore, creatore, ragione e governatore di tutte le cose. Come tale egli non va soggetto a nessun dovere, e possiede tutti i diritti che colla possibilità e non ripugnanza possono conciliarsi. Egli è *a se* e indipendente, dunque non può essere sottoposto all'esigenza di alcuno: egli è principio, autore e ragione di tutte le cose; egli perciò può fare tutto ciò che gli aggrada quando non involga ripugnanza, ed egli può esigere da tutte le sue creature esecuzione delle leggi e comandi che loro imponga, non che venerazione, rispetto, lode, amore, riconoscimento da quelle che sono capaci di dimostrargliele, glorificazione da tutte, ciascuna in modo loro proprio e adattato alle loro proprietà. L'uomo è un esistente, un essere fatto da Dio per sua libera volontà e benignissima bontà, condizionale, contingente, però creatura e dipendente onninamente dal suo creatore. Tutto ciò che egli è ed ha perciò lo è e lo ha da Dio per di lui somma immensa bontà. Egli impertanto non può avere nè ha diritti rispetto a Dio, solamente può avere ed ha doveri verso lui, che risultano dalla totale e necessaria sua dipendenza da lei come da suo principio e creatore. Questa totale e necessaria dipendenza dell'uomo da Dio, come oggetto contingente da essere necessario, costituendo una relazione necessaria dell'uomo con Dio, anteriore ad ogni altra relaziona sotto qualunque aspetto, dichiara i doveri dell'uomo verso Dio anteriori ad ogni altra specie di doveri. I doveri dell'uomo verso Dio sono in rapporto ai diritti di Dio sopra le sue creature, espressi per i suoi attributi; i quali diritti fondandosi nell'autonomia ed assoluto dominio di Dio medesimo sopra tutte le cose create fanno vedere chiaro i relativi doveri dell'uomo fondarsi nell'assoluta sua sudditanza e dipendenza da Dio, in forza della quale egli con le sue proprietà e facoltà sia tenuto a manifestare di riconoscere da lui sè quanto è ed ha. L'uomo è composto di corpo e di anima fornita di intelligenza e di volontà, col corpo e coll'anima adunque coll'intelligenza e colla volontà è tenuto per suo assoluto ed essenziale dovere a manifestare la sua sudditanza e a manifestare di riconoscere da Dio quanto è ed ha. I diritti di Dio verso l'uomo sono di essere rispettato per quello che è e però di essere conosciuto, di essere amato, ubbidito e glorificato: l'uomo adunque deve per sua condizione di contingente venerare Dio per quello che è, e però prima di tutto intendere a conoscerlo meglio che può per non averne un'idea che gli disdica, amarlo, ubbidirlo e glorificarlo: tuttociò daltronde costituisce la religione, i doveri dell'uomo verso Dio impertanto consistono in ultimo nella religione; la quale è = quella virtù onde si rende il dovuto e legittimo culto a Dio =, essendo il culto = il complesso di tutte quelle azioni onde siamo tenuti secondo il dettame della retta ragione a prestare il dovuto ossequio ed onore a Dio =. Laonde l'uomo deve a Dio religione coll'intelligenza indirizzandosi ad averne la cognizione più perfetta che gli è possibile per non pensar nulla di disdicevole a quest'Essere perfettissimo, e soggettando la sua mente a volontà e credere le verità che lo riguardano: devegli religione colla volontà, amandolo quanto e come si deve: gli deve religione coll'anima e col corpo prestandogli culto interno ed esterno, adorazione, lode, riconoscimento ec., ubbidendo ed osservando le sue leggi, glorificandolo per quanto può.

89. In primo luogo adunque l'uomo deve religione a Dio coll'indirizzare a lui la sua intelligenza a conoscerlo per quello che è per quanto lo può conoscere, e nell'assoggettarsi e credere le verità che lo riguardano. Dio invero è il principio da cui l'uomo ebbe origine, ed è il fine a cui è indirizzato, a cui tende e da cui deve essere reso felice; or sarebbe imperfezione e disordine nell'uomo non conoscere il principio di sua esistenza e delle sue proprietà, siccome lo è non conoscerne il fine; egli è adunque conveniente a retta ragione, giusto e doveroso che l'uomo applichi la sua intelligenza a conoscere Dio. Dio è l'Essere perfettissimo, or sarebbe disdicevole a retta ragione avere di lui un'idea che non gli si affacesse, lo rappresentasse cioè quale non è e non lo rappresentasse qual è; l'errore d'altronde si cansa collo studiarlo attentamente; dunque l'uomo deve indirizzarsi per la sua intelligenza a conoscere Dio. L'uomo essendo necessariamente da Dio ha dovere manifestargli e riconoscere la sua dipendenza da lui, manifestargli la sua gratitudine, amore timore e venerazione in modo degno del medesimo; ma come farebbe ciò se un degno concetto non ne avesse? Un degno concetto di lui si acquista solamente collo studiarlo e intendere a conoscerlo qual è. L'uomo ha molti doveri verso Dio ai quali non potrebbe soddisfare senza la cognizione dei suoi attributi, da cui solamente vengono ad essergli spiegate molte doverose pratiche verso di lui, egli dunque ha dovere di applicarsi a ben conoscerlo. Infatti l'essere perfettissimo non si può non amare, però Dio si amerà come conviene se si conoscerà per l'essere perfettissimo che è, ma non sarà l'uomo acceso di amore verso lui se non studiandolo non ne avrà quel degno concetto di perfezione assoluta quale egli possiede. Dalla cognizione dell'immensità ed onnipresenza di Dio l'uomo è condotto a guardarsi sempre e dovunque da ogni azione turpe, per non essere veduto da chi tutto vede, e non esserne punito. Dalla cognizione dell'immutabilità l'uomo viene raffermato nella fiducia che deve riporre in lui. Dalla provvidenza è condotto a concepire confidenza nella sua bontà e giustizia, per cui nè di soverchio si lascia esaltare dagli eventi prosperi nè abbattere dagli avversi, ma tutto da lui riceve siccome proprio bene, mostrandone gratitudine a chi gliel compartisce, ben sapendo come nel mondo ogni cosa è regolata da una sapienza e potenza infinita. L'incomprensibilità gli mette riverenza, la giustizia, timore; la potenza, autonomia, e dominio su tutte le cose rispetto ed ossequio a lei, e così si dica dei rimanenti attributi. È empietà ed ingiustizia non parlare convenientemente ed onorevolmente di Dio; d'altra parte a parlarne degnamente duopo è averne degna cognizione; questa solamente si acquista coll'applicarsi a conoscerlo; l'uomo dunque ha dovere di applicarsi a conoscere Dio. L'uomo è naturalmente portato alla verità perchè essa solamente è l'adequato oggetto della intelligenza, e quindi per naturale tendenza è obbligato a cercarla dovunque si trova per soddisfare alla esigenza della facoltà di intendimento; vera e verità assoluta, prima, perfettissima, sostanziale è Dio; egli dunque ha dovere principalmente di indirizzarsi a conoscere cotesta perfettissima ed assoluta verità; e giunto a conoscerla, aderirvi con tutta la forza della sua mente e volontà, perchè appunto è la verità essenziale, che, come inchiude ed è principio di ogni verità così esclude perfino l'ombra dell'errore; ed aderirvi con ferma persuasione sia quando egli per le vie ordinarie e naturali l'abbia scoperta come verità, sia quando essa stessa si sia per vie straordinarie e soprannaturali manifestata. Per lochè l'uomo prima d'ogni altro ha dovere di religione di ricercare e di credere che Dio, l'Ente assoluto, autonomo, perfettissimo, autore, governatore, regolatore provvidentissimo di tutte le cose, è, onde debitamente soddisfare ai doveri suoi verso lui; e di credere fermamente e sinceramente a tutto ciò ch'egli ha rivelato di sè a tenere l'uomo più facilmente lontano dall'errore su molte sublimi verità che lo riguardano, e ad istruirlo di altre a cui naturalmente non poteva giungere. Qui non si starà a provare la possibilità la convenienza la necessità, il fatto positivo della rivelazione, perchè è piuttosto oggetto di altra scienza; basta al soggetto pre-

sente poter asserire il dovere dall' uomo di consentire alla rivelazione qualora esista. E questo dovere è dimostrato dalla naturale e necessaria tendenza dell' uomo al vero.

90. In secondo luogo l' uomo deve religione e Dio colla volontà, amandolo, e quegli altri atti di volontà emettendo che all'amore riguardo a lui si riportano. Lo deve amare perchè è l' Essere perfettissimo e il sommo bene, se l'oggetto proporzionato del nostro amore è appunto il bene e l' essere perfettissimo, e il sommo bene non si può pensare senza che subito infiammi all' amore di sè chi lo pensa. Lo deve amare per corrispondenza, perchè Dio per il primo ama l' uomo e gli si professa amico. Lo deve amare perchè è il suo fine, ed oggetto perfettissimo costituirà la sua beatitudine col lasciarsi godere ed amare da lui. Ove devesi distinguere l' amore onde si può amare Iddio in quanto è il sommo bene, e l' amore onde si ama Iddio perchè fine dell' uomo costituirà la sua felicità col lasciarsi godere da lui per l' intendimento e per l' amore: il primo si chiama amore perfetto, il secondo amore imperfetto. Conciossiachè vi siano stati alcuni che hanno dubitato se l' amor perfetto sia possibile, parrebbe chiaro doversi conchiudere cotesto amor perfetto almeno non doversi dire strettamente doveroso per l' uomo. Pure siccome nell' intendere a conoscere Dio per quello che è si giunge facilmente a conoscerlo per l' Essere perfettissimo e pel sommo bene, e siccome l' Essere perfettissimo e sommo bene non si può pensare senza che subito infiammi chi lo pensa all' amore verso sè e a compiacersi perciò della sua perfezione e bontà, se oggetto necessario dell' amore è il bene e la perfezione; perciò non solamente è possibile l'amore perfetto, ma almeno insieme coll' imperfetto, qual suo fondamento, è anche doveroso. Lo deve amare perchè è suo creatore, e perciò siccome tutto quanto è ed ha ricevette da lui, così quanto continua ad avere tutto gli discende da lui suo conservatore e provvido regolatore. Perciò a lui deve riconoscenza e sincera gratitudine. Deve perciò spesso volgere a lui il suo pensiero e ringraziarlo dei benefizi onde lo colma di continuo. E perchè appunto amare non si può se non si pensa a lui così dove essar oggetto principale dei suoi pensieri, sì che ordini e sè e le azioni sue a lui, sia come perfezione assoluta sulla quale deve modellarsi la perfezione limitata, sia come essere e bene perfettissimo in cui va a compiersi e a mettere foce il bene creato. E questa è appunto la regola e il segno del vero e sincero amore verso Dio: Chi ordina sè e il suo operare a Dio, occupandosi di adempiere con precisione ai propri doveri tutti, ama veramente Dio; chi al contrario protesta d' amare Dio ma dimentica i suoi doveri e sè con le propria azioni a lui non ordina è un mentitore. Conciossiachè il verace amore di Dio non si può separare dalla esecuzione dei suoi voleri e comandi, e dove ne sia disgiunto quell'amore è falso, simulato, interessato o superstizioso.

91. All' amore va connesso il timore che è di due sorte, figliale e servile. Il timore figliale nasce dall'amore e consiste in quel disturbo onde è agitato chi n'è preso, il quale trae origine dal dispiacere ch' ei prova al pensiero di recare disgusto a chi egli ama e venera: il timore servile nasce dalla pena ed origina dall' avversione che chi ne è preso sente verso la punizione sancita dal superiore contro chi viola qualche comando. Pel timore figliale si teme più la colpa che la pena, pel timore servile più la pena che la colpa. Dio deve temersi dall' uomo di timor figliale e di timore servile. L'uomo deve amare Dio, perchè il buono sostanziale, perchè benefico, perchè l' ultimo suo fine e sua futura felicità, come è stato dimostrato sopra; dunque deve ancora guardarsi e temere di fare cose che egli riprovi o che siano di dispiacere di colui cui ama. Dio è potentissimo, giustissimo ed immutabile; deve adunque l' uomo temere grandemente i castighi minacciati da lui ai violatori della legge, e però deve ben guardarsi dal fare azione che possa essere punita da Dio.

Parimente essendo tenuto ad amarlo deve avere ferma fede e credenza alla sua veracità e fedeltà. Se infatti lo ama già è stretto con lui in amicizia. d' altronde il solo sospettare dell' amico annienta amore scambievole ed amicizia.

Così ancora, fondato nella sua giustizia, santità e immutabilità dave avere in lui ferma speranza di eonseguire da lui la felicità perfetta quandochè sia in premio del suo ben operato, In quel modo che le pene delle sue azioni malvagie, posto che ne avesse commesso, dovrebbe attendersi e paventare da lui, liberalissimo rimuneratore delle virtù, severissimo punitore del vizio.

92. In terzo luogo l'uomo deve a Dio religione e coll'anima e col corpo, prestandogli cioè culto interno ed esterno con tutti quegli altri atti che il culto esprimono. Che cosa è culto lo abbiamo detto poco fa: esso poi altro è *interno*, e consiste in quegli atti onde col solo animo prestiamo il dovuto ossequio a Dio; altro è *esterno*, e consiste negli atti di animo e di corpo insieme onde il dovuto ossequio a Dio esprimiamo. Dividesi ancora io culto *privato*, che riguarda gli atti di religione i quali si debbono porro da ciaschedun individuo, e in culto *pubblico*, il quale riguarda la dimostrazione di religione cui è tenuta la società umana. Or in primo luogo l'uomo devo a Dio culto interno sia privato sia pubblico. Infatti essendo l'uomo da Dio come tutte le cose, da lui avendo quanto ha ed è, ed essendone dipendente, è conforme a retta ragione e doveroso che egli riconosca la sua esistenza, tutto sè stesso e la sua dipendenza da lui non che la superiorità infinita di lui e sè, non fare il che sarebbe superbia, vizio capitale e disordine sommo, riprovevolissimo: or quest'atto onde l'uomo riconosce la superiorità e dominio di Dio sopra tutte le cose non che la propria dipendenza da lui, porta l'uomo stesso ad umiliarsi al cospetto del medesimo Dio e a tributare colla volontà e col cuore omaggio alla sua grandezza, che dicesi *adorazione*, e si fa col solo spirito, dunque l'uomo deve a Dio culto interno. Sopra abbiamo dimostrato come l'uomo ha dovere di intendere e conoscere Dio, ed abbiamo pure dimostrato come conosciutolo ha dovere di amarlo, perchè essere perfettissimo e buono essenziale è il primo oggetto dell'amore; così abbiamo notato come deve amarlo perchè l'ultimo suo fine e oggetto beatificante; che deve amarlo perchè suo creatore o provvido regolatore; e che però devo essergli riconoscente e ringraziarlo dei benefici onde di continuo lo ricolma; che per amarlo deve pensare a lui e pensandovi deve da essere ragionevole che egli è modellare le sue proprie azioni sulle leggi e comandi di lui, ordinare perciò ed indirizzare sè, le sue potenze e l'esercizio loro al medesimo. Abbiamo esposto ancora come lo deve temere e in prima di timore figliale, sì che si guardi bene dal commettere azione che possa essere di suo disgusto ed offesa, poscia anche di timor servile in guisa che si guardi da peccati anche e motivo della pena ch'ei minaccia ai malfattori: come amandolo debba aver fiducia e credenza nelle sue parole e promesse, la scambievole deferenza tra gli amici fomentando assaissimo l'amore; e come fidente nella sua bontà potenza e giustizia debba da lui sperare il premio promesso ai buoni come paventare il castigo minacciato ai malvagi, il che buone risoluzioni gli ispirerà a seguire il bene e a fuggire il male. Or tutto questo esprime venerazione e culto dell'animo umano inverso a Dio; dunque l'uomo gli deve culto interno. Poichè è sommamente conveniente alla retta ragione pensar bene di Dio, perciò l'uomo ha dovere intendere a ben conoscerlo per averne un concetto degno di lui, e così godendo della sua eccellenza e perfezione fare che altri ancora la conoscano e se ne dilettino e ne concepiscano venerazione; or questo è un prestare culto interno a Dio, e lui dunque culto interno si deve. Ed in tal modo mentre si rende il debito culto a Dio si acquista il mezzo per cansare i suoi contrari, che sono; *idolatria*, e consiste nell'adorare qualche essere che non è Dio; *empietà*, e consiste nel non riconoscere nè adorare alcuna divinità; *superstizione*, e consiste nello adorare Dio in modi indegni ed inconvenienti a quella infinita maestà o perfezione. Che se l'uomo è da Dio ed è dipendente da lui, deve procurare di piacere agli occhi suoi; ciò d'altronde non meglio potrà conseguire che coll'innocenza ed interna pietà, e così procurando di conformarsi più che può a lui, innocenza e santità per natura; or ciò è culto interno. E deve a lui volgersi spesso colla preghiera. Conciossiachè Dio come creatore è pa-

drone di ogni cosa e di tutte è il sapiente provvido regolatore; l'uomo d'altra parte è povero e bisognosissimo di tanti beni e soccorsi; deve dunque spesso rivolgersi a lui colla preghiera chiedendo concessione di beni prima spirituali poi anche temporali se in ordine sono alla concessione dei beni di spirito, allontanamento dai mali, soccorso nei pericoli, nella sua bontà sapienza e potenza confidato di ottenere con certezza quanto chieda, posto che sia in rapporto coll'ultimo fine. Ma l'orazione che propriamente procede dall'anima ed è una specie di colloquio con Dio esprime il culto interno, dunque culto interno devo l'uomo a Dio. Finalmente essendo Dio, siccome creatore, il padrone di tutte le cose, l'uomo siccome creatura ne è il servo; a lui dunque deve ossequio, venerazione e sommissione; che consiste nello studio e ricerca delle sue leggi, nel conformare a loro la propria vita e nell'ubbidienza pronta onde eseguisce quanto è da lui comandato; le quali azioni esprimendo culto interno, è chiaro ad evidenza dovere l'uomo a Dio culto interno.

93. In secondo luogo l'uomo deve a Dio anche culto esterno privato e pubblico, o si consideri l'uomo in individuo, o si consideri nello stato di società, checchè ne vogliono ciancisre i deisti e i naturalisti. Conciossiachè egli dipenda da Dio creatore e provvido regolatore delle cose non solo quanto all'anima ma anche quanto al corpo; dunque deve manifestare questa sua dipendenza e riconoscere cogli omaggi di tutto sè, cioè dell'anima, e del corpo, il supremo dominio di Dio sovra tutto il creato e l'immensa sua eccellenza e maestà. L'uomo che consta di anima e di corpo con strettissimo vincolo personale fra loro uniti non può per ragione di questa unione emettere a lungo molteplici atti interni o spirituali senza che in qualche modo all'esterno si producano con atti corporei analoghi e corrispondenti: così egli per impulso di natura è spinto a manifestare all'esterno gli interni suoi atti di amore, di gratitudine, di timore, di ossequio, in quel modo che chi ama veramente e sinceramente un altro non può rattenersi dal manifestargli la sua amicizia ed amore colle lodi, coi doni e con altri esterni segni del corpo: laonde tenuto egli al culto interno, siccome è stato dimostrato, ha dovere questo culto esternamente manifestargli. Gli uomini sono posti in società e legati fra loro coi vincoli sociali ad oggetto di soccorrersi ed ajutarsi a vicenda onde incamminarsi e conseguire l'ultimo fine con sicurezza e perfezione: or, essendo Dio l'ultimo fine dell'uomo, non meglio ciò essi conseguir possono quanto coll'indirizzare a Dio i propri simili col buon esempio della religione e culto che mostrano verso lui, onde animati ed incoraggiati i prossimi si inducono a rendere a Dio l'omaggio dell'amore, della lode, del ringraziamento, dell'adorazione, della preghiera: ma gli uomini non si intendono fra loro se non per mezzo di segni esterni, dunque debbono con atti esterni manifestare il loro culto alla divinità per soddisfare al debito sociale che a tutti corre di edificare il prossimo col buon esempio e di ajutarlo al conseguimento dell'ultimo fine. Indi questo dovere che corre a ciascun in particolare, corre all'intiera società. Poichè la società che si compone di tutti gli individui dai quali risulta, non facendo cangiar natura ai suoi componenti nel comporla, contrae le stesso affezioni dei propri componenti. Costoro sono tenuti a culto interno ed esterno, a questo dunque è tenuta anche la intiera società. La società, come persona morale, ha esistenza da Dio in quel modo che le persone individue, ha dipendenza da lui, riceve di continuo favori ajuti e soccorsi, ed ha bisogno di continuo di nuove grazie ed ajuti per reggersi, conservarsi, governarsi e conseguire il proprio fine; ella adunque ha dovere di manifestare il proprio omaggio e dipendenza a colui da cui è e dipende, di ringraziarlo dei benefizi ricevuti e manifestargliene riconoscenza, di pregarlo, perchè egli solo può, a voler continuare a soccorrerla ovunque ella bisogni dei suoi benefizi per conseguire l'ultimo suo fine. Ma tutto ciò non si può fare da lei senza esterni segni; ella adunque ha dovere di manifestare a Dio il suo culto e venerazione con segni esterni. Che anzi la società non esisterebbe senza un culto comune ed esterno. Poichè intanto la società sussiste in quanto sono tra loro con vin-

culti comuni riuniti e legati i membri che la compongono. I vincoli onde principalmente si tengono legati tra loro i membri della società sono le leggi onde sono uniformemente regolati e retti, l'ubbidienza e fedeltà che tutti egualmente debbono e ad esse e a chi le fa e le fa osservare, la scambievole fiducia e comune amicizia, la fede nei contratti, la santità dei legami matrimoniali, la santità del giuramento; ma tutti questi vincoli basano sopra l'esistenza e la credenza in una divinità, e sopra un culto che esternamente le si rende dai membri della società stessa, in quanto essi si intendono tra loro solamente col mezzo di atti esterni, mentre ad un tempo gli atti onde si specificano cotesti vincoli in ultimo sono atti di religione. Si tolga la credenza in un nume supremo e il timore della sua giustizia, ecco che dalla società sparirà la scambievole fiducia, la fedeltà nei contratti, saranno calpestati i doveri del matrimonio, violata la santità del giuramento e la società anderà in isfascio. Di qui è che un culto esterno alla divinità fu riputato sempre così doveroso per la società, che tutti i popoli del mondo anche i più barbari hanno sempre riconosciuta una divinità e gliene hanno mostrata la loro venerazione; sì che città senza leggi e senza mura e senza magistrati saria facile trovare, come diceva un saggio, non mai popolo o società senza Dio, senza ceremonie, senza sacrifizi, senza culto.

« Si dirà forse che basta alla società « la religione puramente interna? sarebbe questo un non comprendere ciò che « si dice: attesochè o si vuole che la « religione puramente interna ci renda « umani, cortesi, fedeli, senza che facciamo atto alcuno esterno di umanità, « di cortesia di fedeltà, e queste virtù « puramente interne saranno inutili agli « uomini con cui viviamo; o si vuole che « la religione puramente interna produca questi atti al di fuori, ed è quanto « dire, che la religione puramente interna debba essere anche esterna; giacchè quando parliamo di religione puramente naturale, l'esterna non ha un « rito, una forma determinata: qualunque esterna dimostrazione di credere « e di venerare un supremo Creatore Arbitro e Vindice di ogni dovere e dritto « egli è un atto di religione esterna. La « religione esterna dunque non è soltanto un interesse sociale, ma supposto « l'interno senso di pietà, ella è una necessità, essendo impossibile alla società ancor più che all'individuo il non « manifestare ciò che pensa. Imperocchè o che altro è società se non comunicazione di intelligenze cospiranti ad « un fine? Or le intelligenze umane non « possono comunicar fra di loro senza « segni esterni. »

« Ma diamo che non fosse interesse, « che non fosse necessità, il culto esterno sociale sarebbe dovere d'umanità. « Perocchè la società umana essendo « *cooperazione di uomini al bene comune*, non può non essere ordinata al « *bene sommo*, obbietto naturale dell'umana volontà; ma gli uomini non « possono cooperare al bene sommo se « non facendo, che tutta la società tenda « a possederlo. Ora a far sì che esseri ragionevoli tendano al bene non vi è altro mezzo che il farlo conoscere e riverire; far conoscere il bene sommo « vuol dir *lodarlo;* farlo riverire vuol « dire far sì che tutti i membri della società dipendano da Dio, sottoponendo, « sacrificando i beni sensibili, principio « di ogni men ordinata inclinazione a lui « primo principio di ogni ordine. *Lode* e « *sacrifizio* sono dunque i primi fra' mezzi sociali di cooperare al sommo bene « comune, e ad escluderli dai doveri sociali o convien supporre che la società « non è di esseri intelligenti, o che il « bene delle intelligenze non è Dio, verità e bene infinito, o che l'uomo associato non è obbligato a procacciare « il bene de' suoi colleghi. « Così gagliardamente rafforza le nostre prove sul dovere per la società di un culto esterno, Taparelli — Saggio Teoretico di Dritto Naturale — parte 1.ª C. 9. pag. 115. 116.

94. *Giuramento* è il chiamare che si fa Dio per testimone e vindice insieme della verità e lealtà delle nostre asserzioni e promesse: è dunque di due maniere, assertorio e promissorio. Il suo fondamento consiste nella generale radicatissima persuasione del genere umano: 1.° che Dio vede l'occulto ed anche i più segreti pensieri: 2.° che odia e punisce

la falsità e l'inganno per cui dallo spergiuro vengono gli altri uomini delusi e raggirati principalmente sotto il mantello della religione. Queste due massime fanno rispettare generalmente il giuramento ed aver in orrore e stimare empi gli spergiuri.

95. Conchiudendo questo paragrafo diciamo che l'uomo ha molti e gravi doveri verso Dio suo Creatore, conservatore e provisore sapientissimo, che gli vengono imposti dalla legge di natura. Questi in poche parole si riducono al dovere di indirizzarsi a conoscerlo per quello che è onde averne un concetto che non disdica a quella perfettissima Causa e Maestà suprema, all'amore di lui, al timore, fede, speranza, rendimento di grazie pei benefici ricevuti, al proposito di ubbidirgli nell'osservanza delle sue leggi, all'invocazione, orazione, al parlare con rispetto di lui, de'suoi attributi e di quanto gli appartiene, a venerarlo con esterne manifestazioni ancora degli interni affetti onde eccitare i suoi simili al culto di lui ed insegnare altrui le verità che lo riguardano, promovendo per quanto è da sè la gloria di Dio e la vera pietà ond'egli e i suoi infiniti attributi siano conosciuti e benedetti. Più in succinto si riducono a questo, di indirizzare a Dio cioè le sue azioni doverose, di averlo presente nel cammino della vita, e di onire la sua voce a quella dei cieli che narrano la gloria di lui per glorificarlo quanto può.

96. Indi da tutto il detto segue che l'*ateismo* con cui si nega l'esistenza di Dio, l'*idolatria*, *la superstizione*, l'*empietà* la *bestemmia* con cui si pronunziano proposizioni ingiuriose alla divina maestà, e lo *spergiuro* con cui si manca alle fede giurata, sono delitti contrari ai più sacri doveri che l'ordine e la legge naturale prescrive ed impone.

§. 9. *Dei doveri dell'uomo verso sè stesso.*

97. Avvegnachè alcuni abbiano voluto escludere dal novero dei doveri dell'uomo quelli che riguardano lui stesso, quasi che non possa egli aver relazione con sè medesimo per stabilirne i doveri se questi basano sulle relazioni, o possa ciò aprire la strada all'egoismo, ciò non ostante cotali doveri dell'uomo verso sè stesso debbonsi ammettere. Infatti quantunque trattando dell'uomo rispetto a sè stesso a prima vista non appariscono i termini della relazione, pure se si considera la sua facoltà di riflettere sopra di sè medesimo si vedrà che l'uomo il quale « riflette *logicamente* è un essere di« verso da quello su cui egli riflette; or « *la ragione* morale è una facoltà *logica* « non essendo altro la sua operazione « che un giudizio intorno al conveuevo« le: dunque relativamente alla *ragione* « morale l'uomo che opera con riflessio« ne sopra di sè medesimo è un termine « distinto dall'uomo considerato come « oggetto diretto di questa operazione. « Così quando uom dico — l'intemperan« za è male — considera da un lato in « sè *ragionevole* il dovere di non con« sentire alla tendenza ingenerata in sè « *senziente* dall'appetito del cibo; dal« l'altro lato in sè *senziente* considera « il dovere di credere ai dettami di ra« gione. » (Tap. — Saggio — par. 1.° c. 9.). D'altra parte la legge divino-naturale impone di conservar l'ordine posto dal creatore nella natura non disturbarlo, cioè che la creatura ragionevole per parte sua operi che tutte le cose tendano al proprio fine; ora ciascun individuo umano in sè stesso ha un dato fine cui tendere, dunque secondo la legge naturale ciascuno deve operar sì con sè stesso da conseguirlo nè dal conseguirlo devo porsi impedimenti: ciò si consegnisce col perfezionarsi vale a diro coll'eseguire i doveri verso sè stesso, dunque secondo la legge naturale l'uomo ha dei doveri verso sè stesso. Parimente, giustizia prescrive che si renda a ciascuno il suo, l'uomo è uno di quei *ciascuno* cui la giustizia vuole che si renda il suo, dunque secondo la giustizia l'uomo ha l'obbligo di rendere il suo a sè stesso, cioè di perfezionarsi. Indi nel comando dell'amore fatto ed imposto dal Vangelo viene stanziato quest'ordine, di amare il prossimo nostro come noi stessi; ove è chiaro che, la forma, che siamo noi stessi, andando prima dell'esemplato, ci viene imposto il dovere di perfezionare prima noi stessi, nel mentre ci viene imposto quello di concorrere a perfezionaro i nostri simili. L'uomo dunque ha

dei doveri verso sè stesso che, inchiusi nel principio generale onde viene imposto agli agenti liberi di — fare il bene —, applicandosi all'uomo come obbietto particolare riguardo a sè stesso, si esprimono pel precetto di — fare il suo bene —, che vale tendere al proprio fine, perfezionarsi, e così dar gloria a Dio e conseguire la felicità. Ma l'uomo consta di anima e di corpo, nell'anima ha intelligenza e volontà, nel corpo ha esistenza e vita, nell'anima e corpo insieme congiunti ha beni di natura, di vita, di fama e di fortuna; la perfezione non si ottiene se ciascuna proprietà non conseguisce il proprio fine, e se lo scopo totale tutte insieme non raggiungono; i doveri dell'uomo verso sè stesso adunque sono di perfezionare e far conseguire il proprio fine così a ciascuna proprietà e facoltà sua che poi tutto l'intiero rimanga soddisfatto nelle esigenze di sua natura e perfezionato, ed ottenga in ultimo la felicità.

98. Primo dovere dell'uomo verso sè stesso adunque è di perfezionare la propria intelligenza, onde per la cognizione acquistata meglio e più perfettamente consegulsce il proprio fine; siccome per altro l'intelligenza umana come finita non può aggiungere alla cognizione di tutte le cose e fra le cognizioni altre sono più importanti altre meno; quindi, acciocchè l'uomo nel soddisfare al dovere verso sè stesso in coltivare la propria intelligenza non erri, deve tenere un certo ordine col la stessa retta ragione accenna e che è questo. In primo luogo nell'intendere a fornirsi di cognizioni le sue cure debbono essere indirizzate a conoscere ciò che riguarda i suoi doveri, vuoi teoretici vuoi pratici verso Dio, vuoi interni, vuoi esterni; poichè prima che ad ogni altra cosa è tenuto a Dio co' doveri suoi. In secondo luogo deve intendere a conoscere sè stesso, le sue proprietà e facoltà, onde apprendere i veri suoi diritti e doveri; a conoscere il proprio fine per bene indirizzarvisi; a conoscere il bene, il male, il turpe ed onesto, onde attenersi a questo, cansar quello colle sue azioni; a conoscere i doveri del proprio stato per eseguirli; a conoscere i diritti e i doveri che riguardano gli altri nelle varie loro condizioni e stati, onde non offenderli. In terzo luogo deve intendere a conoscere meglio che può ciò che ha rapporto alla sua professione ed arte; quindi ciò che nello stato di società in cui si trova può essere più utile a sè od agli altri; finalmente ciò che può essergli di ornamento in quanto un bene eccellentissimo e sommo è la cognizione a fronte dell'ignoranza, adoperandosi con impegno a rimuovere tutti gli ostacoli e coll'istruirsi a fondo delle regole del ben ragionare, ed eccitando la lentezza o raffrenando la soverchia vivacità dell'immaginazione, e sospendendo il giudizio nel calore di qualche passione che potrebbe renderlo erroneo, ed esercitando la mente nella ricerca del vero onde rinvigorirla coll'abitudine.

99. Secondo dovere dell'uomo verso sè stesso è di perfezionare la volontà! La volontà è la facoltà che si porta al bene presentatole, rifugge dal male; deve dunque l'uomo: 1.° procurare di indirizzare la sua volontà così che non appetisca e non voglia mai altro che il bene vero; non abborrisca e non rifugga mai altro che il male vero. E però, poichè all'azione della volontà vanno aventi le operazioni appetitive, e l'appetito sensitivo molte volte tende al bene solamente apparente contro le tendenze dell'appetito ragionevole, però deve adoperarsi che l'appetito sensitivo sia soggetto e concorde con ciò che prescrive la ragione e cui tende il ragionevole. Perlocchè deve procurare di acquistare dominio sopra gli appetiti, i sensi, l'immaginazione le passioni e gli affetti, acciocchè e gli siano spinta all'operare senza volgere al male; e regolare li possa perciò onde condursi ad operare sempre conforme al retto ordine ed al bene; e li raffreni quante volte i confini dalla retta ragione prescritti volessero oltrepassare, specialmente col torre loro e fuggire tutto ciò che li potesse eccitare o fomentare negli sregolati lor moti. In secondo luogo deve adoperarsi per combattere ed estirpare le viziose inclinazioni e fornire sè stesso degli abiti di fare il bene, specialmente coll'arricchirsi delle quattro virtù cardinali, onde della facilità di fare ciò a cui inclinano tutte le altre potrà quindi fornirsi l'animo; e così formando quasi suo sangue e natura dell'abito di

«fare il bene fuggire il male, conseguire indubitatamente l'ultimo suo fine.

100. Terzo dovere dell'uomo verso sè stesso è di procurare il bene vero del proprio corpo. Si dica il *bene vero* poichè vi sono alcuni beni ossia piaceri del corpo che, sebbene possano apparire tali, pure veri beni non sono. I beni veri del corpo sono quelli che concorrono a mantenerne la sanità, la robustezza, la vita, e non sono in opposizione coi beni dell'anima. Pertanto deve l'uomo, il quale consta di anima e di corpo, prendere cura di tutto che serve alla vita e alla salute del corpo, e per lo contrario cansare quanto alla vita e sanità del corpo si oppone; cansare cioè la morte, la malattia, quello che potrebbe produrre la morte o la malattia, e prendere gli opportuni medicamenti per ricuperare la sanità perduta. Così deve mantenere il proprio corpo col cibo, bevanda, vestito, quiete, moto, sonno, vegiia e con tutto che è necessario a conservarlo robusto; esercitarlo in ciò che può sopportare e in una moderata fatica, fuggendo l'ozio che lo snerva, lo sforzo che in breve lo fiacca, lo stravizio che lo indebolisce e lo rende ottuso.

101. Quarto dovere dell'uomo verso sè stesso è di intendere al bene di tutto il composto, adoprandosi alla conservazione dei beni di natura e di vita, di fama e di fortuna. Conciossiachè l'uomo non consta di anima o di corpo solamente ma di anima e di corpo ipostaticamente uniti in un solo sussistente; or se egli ha doveri verso l'anima e verso il corpo siccome cotesti doveri gli ha appunto in quanto la perfezione dell'anima e sue facoltà e la perfezione del corpo si rifondono poi nella perfezione di tutto l'uomo, così ha doveri verso tutto il composto che è egli stesso. Laonde deve procurare la perfezione dell'intelligenza perchè si rifonde nella perfezione di tutto sè, deve procurare la perfezione della volontà e del corpo per la medesima ragione; deve procurare la perfezione di tutto il composto perchè questo è tutto egli stesso. La perfezione poi di tutto il composto principalmente consiste in questo, che intiero rimanga e salvo l'unione personale, tolta la quale segue la morte e l'uomo intieramente non esiste più, che costituisce i beni di natura; e che ad essa siano conservati i mezzi di sostenersi ed il decoro, che costituisce i beni di fama e di fortuna. Perciò sotto quest'aspetto prima di tutto deve l'uomo procurare la conservazione della sua vita personale ed evitare tutto ciò che ne lo potrebbe privare.

102. Indi il suicidio, cioè l'uccisione di sè stesso, con qualunque mezzo si eseguisca, purchè deliberato e di propria autorità perpetrato è un delitto contro il dovere naturale. Poichè l'uomo non è padrone della vita che non si è data, ma ne è padrone Dio; egli ne è solamente custode; dunque dee custodirsela e conservarsela, non se la può torre. La vita è il fondamento della felicità naturale cui tendiamo per ingenito pendio, dunque niuno può torsela se, contro ciò che ha ordinato il creatore nel darci le naturali tendenze al bene e alla felicità, non vuole troncare la strada e rendere impossibile alle naturali tendenze il conseguimento dei propri fini. Questa è la ragione onde tutti gli uomini, per quanto da tribolazioni e miserie di ogni specie straziati, naturalmente abborrono la morte e desiderano conservare l'esistenza. Ninno può asseguire l'ultimo fine se non adempie ai propri doveri, ma l'uomo ha doveri in tutti i giorni di sua vita; se egli si tronca la vita si tronca la possibilità di fare il proprio dovere e così non conseguirà l'ultimo fine. Il non conseguire l'ultimo fine per propria colpa è riprovato da retta ragione, dunque retta ragione riprova anche la causa onde alcuno si preclude la strada ad eseguire il proprio dovere e conseguir l'ultimo fine; che vale dire il suicidio è illecito e contro la legge naturale. Perciò « la natura, la società, l'autor supremo di « entrambe riprovano altamente il suicidio. La natura, giacchè ogni essere « ripugna naturalmente al non essere; e « ne abbiamo testimonio di fatto il costante universale istinto che spinge « non che gli uomini i bruti stessi ad « evitare la morte, e che soffre pochissime eccezioni, e solo in uomini o traviati di mente o frenetici per passione.............

« Che se si cerchi la ragione di un fatto sì universale e costante si vedrà

« che — un *essere* creato tendente al « *non essere* — è una ripugnanza non « nel suono sol delle voci ma nella realtà delle cose. Infatti che è mai un *esser* creato? è una parola dell'onnipotente destinata a promulgarne le glorie...... compiendone sulla terra i « disegni. Se egli contenesse in se la « tendenza al non essere, sarebbe una « parola che tenderebbe al silenzio, un « promulgatore che tenderebbe a non « promulgare, un servo che tenderebbe « a non servire. Dunque un essere ten« dente al non essere sarebbe una con« traddizione della mente creatrice.

« Non men che la natura protesta con« tro il suicidio la società di cui l'uomo è « membro, e a cui recasi e ingiuria vio« landone il dritto di conservazione, o « danno privandola dell'opera a lei più o « men necessaria, e pericolo scemando « potere alla giustizia punitrice dei de« litti.

« Protesta per ultimo il Creatore, di « cui essendo noi qui in terra destinati a « compire i disegni, tronchiamo il filo « dei supremi suoi decreti e dei nostri « destini per codardia di cuore ripugnan« te a sostenere que' mali fisici, con cui « per nostro vantaggio egli ci pro« va. Dal che apparisce non essere for« tezza ma viltà d'animo il suicidio. » (Tap. — Saggio — parte 1.ª C. 10.)

Dicemmo il suicidio di *propria autorità perpetrato* essere delitto contro il dover naturale; poichè è lecito anzi doveroso subire od esporci alla morte quando ciò venga richiesto dal bene della religione, della patria, della virtù e del ben pubblico; perchè tutti questi beni maggiori e più interessanti sono superiori e prevalgono al bene privato della vita di un individuo.

103. In pari modo è illecito e contro il dovere naturale il duello, cioè un combattimento convenuto fra due o pochi per privata autorità e per cause private. Conciossiachè nel duello si espone la vita alla morte o i membri alla mutilazione di privata autorità, che equivale ad un suicidio; il suicidio è illecito per gius naturale, dunque anche il duello. Nel duello perciò si violano i diritti di Dio sull'uomo come nel suicidio; si violano di più i diritti supremi della società che sola deve giudicare dei motivi di pace e di guerra ed ha ispezione sovra i doveri e diritti di tutti e di ciascuno, sì che quelli siano osservati questi non violati; siccome le incombe, di punire i violatori dei diritti altrui e dei propri doveri.

Anche qui si dice il duello per *privata autorità* e *cause private* essere contro i doveri di natura; poichè il bene e vantaggio pubblico lo rende non che lecito, assai volte doveroso, ad evitare mali peggiori per la società.

104. È lecito d'altronde e doveroso in molti casi respingere anche coll'uccisione di lui l'ingiusto aggressore della nostra vita, quando ciò sia per salvare la vita stessa e si faccia sotto certe condizioni, (cum moderamine inculpatae tutelae, diceva S. Tommaso), le quali sono: che l'assalito ingiustamente senza sua colpa si trovi in pericolo della vita in forza dell'ingiusta aggressione; che uccida solamente per salvare la propria vita in attuale pericolo di esserne violentemente privato; che non abbia altro mezzo di salvarla; e che non la morte dell'aggressore violento ma solamente intenda la propria difesa, per quanto può col minor male dell'aggressore medesimo.

Infatti ognuno è tenuto provvedere e curare la conservazione della propria vita, ma ciò non farebbe e non potrebbe fare l'ingiustamente assalito, se non avesse diritto di uccidere anche occorrendo l'aggressore. Dio nel creare ciascuno gli ha dato il diritto di conservare e difendere la propria vita, e però dovè voler dargliene anche i mezzi, che si deve supporre a giusta ragione gli abbia voluto concedere veramente. D'altra parte dovrebbesi dire gli abbia tali mezzi negati quando non gli permettesse di uccidere l'ingiusto aggressore della sua vita. Chi ingiustamente assale e minaccia la vita altrui, per parte sua già ha rinunziato al diritto della conservazione della propria: e però se chi è assalito ingiustamente non avesse la facoltà di uccidere anche l'ingiusto aggressore, l'ingiusto aggressore avrebbe diritto di uccidere lui, e però il suo diritto alla vita non esisterebbe, avendo dovere di rispettare chi attenta alla medesima, se diritto e dovere sono relativi. L'utilità comune richiede, come la naturale equi-

tà, che la vita dell' innocente e probo sia preferita alla vita e conservazione del malvagio e facinoroso; l' ingiusto aggressore è malvagio, innocente è l' ingiustamente assalito; dunque da chicchessia e però anche dall' assalito stesso potrà la vita dell' innocente salvarsi e preferirsi alla vita del facinoroso anche colla morte di questo, quando la esistenza di quello altramente non potrà salvarsi. Finalmente la malvagità non può mai concedere un diritto nè essere di emolumento ad alcuno; sarebbe per altro tutto il contrario se non potesse privarsi di vita l' ingiusto aggressore della vita altrui. Laonde perchè l' uomo è tenuto procurare la propria conservazione con tutti i mezzi leciti, all' occasione è tenuto servirsi del diritto di uccidere l' ingiusto aggressore, quando altrimenti non possa salvare sè stesso e le altre condizioni concorrano che abbiamo espresse sopra, ancorchè l' invasore sia incolpevole come per es. se fosse pazzo, perchè in tal caso la sua difesa sarebbe come quella che facesse contro una fiera stizzita. Così può uccidere l' ingiusto aggressore della vita de' suoi genitori, della moglie, dei figli che non potessero difendersi da per sè, perchè l' innocente è preferibile all' ingiusto, e tutti sono tenuti a difenderlo. Parimente l' invasore di tutti i beni di fortuna, così che l' ingiusto invasore col privarne l' innocente ne rendesse la vita in pericolo e in estrema miseria. Finalmente può uccidere l' ingiusto aggressore della pudicizia chi dalla violenza di lui si trova in pericolo di macchiarla, perchè il danno che col macchiarla ne risentirebbe è irriparabile, e perchè sarebbe somma ingiuria ad onesta e casta persona, da mettersi quasi al pare colla perdita ed attentato alla vita. In altri casi l' uccisione dell' ingiusto invasore sarebbe illecita.

105. Quanto ai beni di fama e di fortuna l' uomo è tenuto a curare anche questi in procurare la propria perfezione. *Fama* o buona fama è il giudizio favorevole che altri fa di noi all' osservare le azioni nostre virtuose e le perfezioni che vi rilucono; alla buona fama si oppone il *disonore* che è il suo contrario. *Beni di fortuna* sono quelle cose tutte che servono all' uomo pel vitto, vestito, agi e comodi della vita. Or l' uomo ha dovere di procurare la conservazione della propria vita, dunque anche di intendere a provvedersi dei mezzi opportuni a ciò: mezzi opportuni sono i beni di fortuna, onde si provvede al vitto, vestito ed agi pei quali la vita si conserva, dunque deve procurare tanti beni di fortuna quanti onestamente e giustamente può onde onestamente vivere secondo lo stato proprio.

La vita senza riputazione non è vita intiera, perchè vita infelicissima; l' uomo d' altra parte ha dovere di intendere a conservare la sua vita e di rendersi perfetto per conseguire il proprio fine; dunque deve adoperarsi ad acquistarsi e conservarsi buona riputazione presso i suoi simili. Però deve operare onestamente, esercitare la virtù, mostrarsi modello di buone operazioni, fuggire il vizio e l' imperfezione, perchè solamente con agire così si acquista riputazione buona, si causa il disonore, e si incammina l' uomo al vero proprio ultimo fine, la perfezione.

106. Così tutti i doveri dell' uomo verso sè stesso si riducono a quelli della perfezione del proprio essere, cioè alla perfezione dell' anima sua informando l' intelletto della disciplina del vero, specialmente quella che riguarda la cognizione del bene e del male, e nell' amore del bene dirigendo e animando la propria volontà: alla perfezione del corpo guardando e procurandone la salute per quanto è possibile e conciliabile coll' esecuzione di altri più importanti e superiori doveri, conservandola colla temperanza specialmente e col moderato esercizio e fatica; e così alla perfezione di tutto il composto, che è egli stesso, con fare ciò che abbiam detto dovere lui riguardo all' anima e riguardo al corpo, con mettersi al caso di provvedere giustamente ed onestamente ai propri bisogni, e finalmente con formarsi e difendere il proprio onore e però niuna azione indegna commettendo per la quale possa essere leso. Di fronte a questi doveri stanno i diritti, dei quali abbiamo parlato al paragrafo 7.°.

§. 10. *Dei doveri dell' uomo verso i suoi simili.*

107. Ai doveri dell' uomo verso Dio e verso sè stesso tengono dietro i doveri

ond'è legato verso i suoi simili. Cotesti doveri sono relativi; perchè si riferiscono e stanno di fronte ai diritti che ciascun uomo possiede, siano connaturali siano acquistati, siano perfetti siano imperfetti; e perchè nascono e si fondano sulle relazioni che l'uomo ha coi suoi simili, che sono di uguaglianza perfetta nella natura e nelle proprietà, di tendenze naturale degli uni verso degli altri, in conseguenza di amorevolezza e sociabilità naturale. Se infatti gli uomini si riguardino nella natura e proprietà in quanto cioè sono animali ragionevoli sono perfettissimamente uguali fra loro sono identici, e tanto però possiede l'uno quanto l'altro, tanti diritti e doveri ha l'uno come l'altro a perfetta uguaglianza. Questa stessa uguaglianza perfetta poi dà fondamento alla nozione ed all'esistenza di amorevolezza e sociabilità tra gli uomini. Conciossiachè essendo cosa incontrastabile, come abbiamo provato altrove, che tutti e ciaschedun degli uomini ha dovere dal Creatore impostogli nella creazione di conservare ed osservare l'ordine dal medesimo stanziato nel mondo non perturbarlo, e così tutti e ciascuno hanno dovere di tendere alla perfezione e al proprio fine e di procurare e assecondare gli altri per quanto possono, onde tutti tendano e raggiungano la propria loro perfezione e fine, se tutti sono uguali nella natura e nelle proprietà e però nei diritti che la natura e le proprietà riguardano; si intende chiaramente come ciascuno nell'atto che ha diritti connaturali che può pretendere ed intendere a salvare e serbare da qualunque opposizione aggressione e contrasto, ha ancora naturalmente dovere quasi generato dagli stessi suoi diritti di serbare e rispettare intatti i diritti altrui; e quindi, nell'atto che egli intende a conseguire la propria perfezione e il proprio fine pel rispetto che altri serbano ai suoi diritti e pel concorso che gli prestano al conseguimento del suo fine, si intende come egli debba assecondare gli altri e con essoloro concorrere per quanto può, acciocchè la perfezione e il fine loro proprio conseguiscano. Ora ciò è tendenza degli uni verso gli altri, come è chiaro; ciò è amorevolezza scambievole naturale, perchè ciascuno concorre e procura a vicenda il bene dell'altro; ciò è sociabilità, vale a dire tendenza naturale negli uomini di associarsi gli uni agli altri per cospirare ad un fine comune da tutti voluto e conosciuto, sì che null'altro loro manca per trovarsi nella società formata che l'incontrarsi, il che essendo loro necessario per l'esistenza, se, per esistere, necessariamente il figlio s'incontra e rimane per lungo tempo colla madre, già è chiaro che il comando, cui da creazione l'uomo porta con sè di tendere a conservare l'ordine non disturbarlo, congiunto coi suoi diritti che parimente dalla creazione possiede e porta con sè, fondando la tendenza scambievole tra gli uomini e l'amorevolezza e la socievolezza, fonda altresì naturalissima la società formata tra loro per la necessità della condizione nella quale tutti si trovano; e quindi fonda connaturali e necessarii i doveri vicendevoli. Indi questi doveri dell'uomo verso gli altri emergono dal principio morale universale — fa il bene — imposto a tutti gli uomini, che vuol dire — tendi a conservare l'ordine, guardati dal perturbarlo —, di guisachè mentre ciascuno eseguisce per sè stesso e verso sè stesso ciò che deve perfezionarlo, eseguisca ciò che concorre alla perfezione degli altri prendendo sè e i doveri che ha verso sè stesso per norma a conoscere e basare i doveri che lo legano verso gli altri, essendochè la natura e le proprietà di tutti e di ciascuno siano perfettamente uguali, onde uguali risultano i diritti come simili i doveri. Ecco perchè nel Vangelo viene espresso — il prossimo doversi amare come sè stesso —, perchè appunto regola per l'uomo a determinare i suoi doveri verso gli altri sono i doveri che ha verso sè medesimo.

108. Dicemmo sopra (v. paragr. 7.°) che i diritti relativi cui possiede l'uomo, siccome i doveri, altri originano dalla natura sua e gli sono connaturali, altri originano dallo stato condizione o fatto nel quale si trova e sono acquisiti: quelli dunque appartengono all'uomo in quanto uomo, e però appartengono a tutti e ciascuno indistintamente, questi gli appartengono in quanto si trova in un dato stato e condizione, e però non appartengono se non a coloro che in quello stato o condizione si attrovano. Quindi i doveri

che scambievolmente hanno fra sè gli uomini sono o *generali*, i quali riguardano egualmente tutti, respettivi ai diritti che tutti hanno; o sono *speciali* che dipendono da uno stato o condizione particolare, e stanno di fronte ai diritti di quello stato. Quelli, come i doveri che loro rispondono, sono connaturali, da altri chiamati *assoluti*, questi sono acquistati, e vengono detti ancora *ipotetici*. Tanto i diritti poi che i doveri sono ancora o *perfetti*, quando cioè positivamente o determinatamente vengono dichiarati dall'ordine e legge naturale; od *imperfetti* quando ciò a cui si atendono non è precisamente dichiarato, ed imposto dall'ordine naturale. Or essendo i doveri relativi ai diritti e dovendo l'uomo misurare i doveri verso gli altri da quelli verso sè stesso, perchè gli altri non sono se non un sè replicato; essendo i suoi doveri e diritti respettivi riguardo a sè stesso quanto all'anima e all'intelligenza e volontà, e quanto al corpo ed unione personale e quanto allo stato esterno, così tali saranno i diritti altrui e i suoi doveri rispetto a loro.

109. Diritti naturali perfetti di tutti e di ciascun uomo sono di vivere o di esistere e di serbare intatto lo stato suo e le sue proprietà: di perfezionare sè stesso e le proprietà sue e di tendere colle sue azioni al proprio fine: di fare tutto ciò che concerne la conservazione e perfezione di sè e delle sue facoltà; dunque i doveri connaturali perfetti di ogni uomo verso i suoi simili sono: 1.° rispettare i loro diritti naturali e con loro concorrere acciocchè ne conseguiscano il pieno godimento e faccian la propria perfezione: 2.° e però non offendere alcuno nè nella natura, nè nelle proprietà e nello stato suo sia interno sia esterno: 3.° indi c[illegible]orrere alla perfezione dell'intelletto degli altri, coll'istruirli dove può delle verità che conosce, specialmente quelle che riguardano il bene da seguire il male da fuggire e i doveri del loro stato, con correggerli dove si avvede che sono in errore, sia perchè il vero è un bene per sè stesso, sia perchè la cognizione è la guida dell'uomo nel maneggio de' suoi interessi e nel governo delle sue azioni; col non nuocere alla loro intelligenza lasciando loro l'errore o mettendoli in inganno mediante la bugia. Chè la veracità è base della società, se non potrebbevi essere cospirazione concorde di molti esseri intelligenti e liberi verso un bene conosciuto e voluto, qualore non vi fosse identità di idee e mezzo uniforme di convenire coll'identità che sono i vocaboli adoperati ed intesi nel medesimo senso: ed è fondamento poi nei doveri che poggiano e rilevano dalle convenzioni e patti. 4.° Concorrere alla perfezione della loro volontà col mostrar loro il vero bene e la via che vi conduce acciocchè per essa si incamminino, eccitandoli a seguirlo sia con parole ed esortazioni, sia coi fatti e buoni esempi, sia anche col riprenderli ove torcano dalla strada del bene; e così col non nuocere loro a impedire direttamente o indirettamente, solleticandone cioè le passioni o trascurandone la istruzione e di dar loro gli opportuni avvertimenti o porgendo loro cattivi esempi, che se seguano le traccie si lascino prendere dallo amabili suo attrattivo e lo conseguiscano. 5.° Concorrere alla conservazione del loro corpo; col non intentar loro nè arrecar la morte; col non impedire loro o privarli di ciò che è necessario a mantenere la vita o a ricuperare la sanità e conservare la robustezza; col non procurar loro ciò che fosse a detrimento della sanità, robustezza o integrità del corpo, e però collo evitare le percosse, le ferite la mutilazione; col non caricarli di straordinarie fatiche. 6.° Concorrere alla conservazione della vita di tutto il composto loro, tanto col non attentare alla vita nè arrecar loro la morte (prescindendo dal caso di ingiusta aggressione alla vita sua per parte loro) come col non privarli o del necessario sostentamento o dei medicamenti e di tutto ciò che può essere ad emolumento o dell'anima o del corpo, a cui essi hanno diritto. 7.° Concorrere alla conservazione del loro stato esterno cioè beni di fortuna e beni di fama; sia col non privarli ingiustamente o impedire o disturbare loro il possesso o l'uso dei beni di fortuna, sia col mantenere in sè e mostrar loro la buona opinione che ne ha, sia col non offenderne la riputazione o con calunnie o con contumelie o con accreditare le dicerie che

contro loro si spargono e vanno in voga. 8.° Finalmente risarcire per quanto può il danno recato altrui, e compensarlo col sostituire al danneggiato quel tanto che gli tolse se è cosa che può sostituirsi, o almeno togliendo la causa del danno ritrattandola e così annientandola per questa via, quando sia cosa che sostituirsi non può positivamente, come sarebbe nei casi di danni arrecati alla cognizione del vero e alla fama. Quest'ultimo dovere discende naturalmente dagli antecedenti.

Da tutto il detto dei doveri naturali perfetti segue che l'errore e la bugia per cui si inganna e si priva il prossimo dell'oggetto proporzionato dell'intelletto, qualunque allettamento al male onde se ne guasta la volontà, l'uccisione privata, ed ingiusta, la mutilazione e qualunque offesa al corpo, il furto, la lite ingiusta, la mormorazione, la calunnia, la contumelia e la violazione della pudicizia, onde i beni di corpo di fortuna e di fama a lui si tolgono, sono altrettanti mali morali contro il diritto naturale e da lui proibiti.

440. Diritti naturali imperfetti che ogni uomo possiede a fronte de' suoi simili sono, di chiedere favore ajuto e soccorso dagli altri quando ne abbisogni a procurarsi qualche bene od onesto e conveniente vantaggio, e di conseguirli da loro. E però doveri imperfetti di ciascheduno verso i suoi simili sono di porgere loro favore ajuto e soccorso quando ne abbisognino a procurarsi qualche bene e vantaggio, e cansare qualche male; il che vale portare e mostrar loro quell'amore che lor deve, simile all'amore che deve a sè stesso, se la ultima misura dei doveri a sè stesso è l'amore ordinato di sè, e questesso amore è misura dei doveri verso gli altri, non essendo il prossimo altro che un sè stesso replicato; sì che i doveri imperfetti si riducono alla *cortesia*, alla *beneficenza*, ed all'*amicizia*. In forza della cortesia, colla quale si porge altrui senza proprio detrimento ciò che gli giova ma non gli si deve per stretta giustizia, deve ognuno 1.° mostrarsi manieroso cogli altri all'esterno; chè maniere dolci e cortesi legano i cuori e fomentano lo scambievole amore. 2.° Onorar con dimostrazioni speciali coloro che sono benemeriti della società per le invenzioni e culture scientifica e artistica; e però adoperarsi così da riuscire giovevole altrui per le lettere, per le scienze, per le arti o per quel qualunque altro modo onde si può accrescere la pubblica felicità. 3.° Elargire altrui ciò che a sè avanza od è inutile ed utile è al prossimo, qualora per altro questa stessa cosa a sè inutile ed utile al prossimo non si volti in danno di chi la elargisce e di altri ai cui bene egli deve provvedere. 4.° Non impedire ad altri di scaldarsi nel freddo, di dissetarsi quando ha sete, al fuoco e coll'acqua sua; soccorrere i dubbiosi coi consigli, e gli afflitti almeno con parole soavi, ove non può coi fatti. In forza della beneficenza, per la quale con un qualche proprio detrimento senza speranza di risarcimento si fa ciò che si può in vantaggio altrui, per ragione dell'amore generale che tutti stringe i membri dell'umana famiglia, ognuno deve 1.° al veramente bisognoso e secondo l'ordine della retta ragione di mano in mano al più meritevole e a quello cui è maggiormente tenuto, porgere quei benefizi che può e quegli ajuti e quei soccorsi onde venga alleviato nei suoi bisogni, porgendoli con prontezza e ilarità, mostrando così di non fare il benefizio in attesa di alcun suo vantaggio. 2.° Però deve ognuno recare al prossimo in bisogno quei soccorsi riguardanti il corpo o lo spirito che vengono comunemente indicati col vocabolo — opere di misericordia — e che costituiscono tutti insieme presi ciò che dicesi *limosina*. In forza dell'amicizia l'amico deve all'amico sincerità, fedeltà, costanza, onestà, compiacenza, condiscendenza nelle cose oneste, cortesia nel tratto, soccorso nei bisogni, segretezza, esterna dimostrazione di onore come interno affetto di amore, difesa del medesimo onore quando ne sia da altri intaccato, affabilità, famigliarità, e finalmente gratitudine. Amicizia è quel soavissimo nodo di affetto per lo quale due o più ordinariamente uguali per indole e naturale, per condizione, per età, per studii e modo di pensare, si stringono insieme onde più facilmente e più perfettamente raggiungere i loro fini. Molte cose di grande interesse sarebbero da

dire sull' amicizia che siamo costretti qui a intralasciare per brevità. Solo diremo dunque che nella grande utilità e quasi necessità che l'uomo ha di amici in qualunque stato s'attrovi, difficilissimo è d'altronde trovare un vero amico fornito di tutte le qualità che lo debbono ornare, e così difficile che la stessa sapienza divina dichiara aver trovato un tesoro preziosissimo chi trovò un amico, mentre intanto trovare dei tesori è cosa difficile insolita e rara assai.

111. I diritti e i doveri speciali riguardano e dipendono da un fatto stato o condizione in cui l'uomo può trovarsi. Ma quale è lo stato, il fatto o condizione in cui l'uomo può trovarsi o si trova? Prima di tutto egli per naturale ordinamento di sè stesso si trova collocato in stato di società, indi nella società stessa può trovarsi ed esistere in varie condizioni e relazioni per cui prima emergono i diritti e doveri che egli ha in quanto è in società, poi quelli che possiede in quanto nella società si trova esistere sotto qualche aspetto speciale.

112. Il vocabolo *società* non altro vuol dire che compagnia ed unione di diverse cose. Ma a costituire propriamente cotesta compagnia che cosa ricercasi? basterà l'aggregazione e ravvicinamento di diversi obbietti? Nò: è chiaro che con proprietà non si dicono compagni se non coloro che con qualche intento eseguiscono certe azioni; altrimenti sarebbero più oggetti aggregati insieme con compagni nè soci. Indi è chiaro che a costituire dei socii veri necessariamente richiedesi che più esseri intelligenti, uniti nella cognizione della stessa cosa e dello stesso vero, s'uniscano e si adoprino concordemente a volerlo conseguire al tempo stesso siccome vero bene: si che comunanza di obbietto egualmente conosciuto da diversi, comunanza di intento e di mezzi intesi voluti ed adoperati da essi a conseguire quell'obbietto, cioè, come dice Taparelli, *unità di fine, armonia di intelligenze, concordia di volontà, coordinazione* di mezzi solamente danno la unità necessaria a costituire la vera società. Società dunque in un senso generalissimo è = la cospirazione o concordia di molti esseri intelligenti nell'amore di un bene da tutti conosciuto = società poi in senso più applicato alla condizione attuale degli uomini sulla terra è = la cospirazione di molti uomini al conseguimento comune di un bene da tutti conosciuto e voluto =. La società è di diverse sorte. Essa è, o *espressa* quando i soci convengono espressamente di unirsi a conseguire un dato fine, o *tacita* quando il consenso vien dichiarato coi fatti, o *presunta* quando la natura delle cose fa supporre necessariamente l'unione dei soci all'intento comune, qual sarebbe la società tra i genitori e i figli. Inoltre è *semplice* allorchè più uomini quanto ad un oggetto da tutti egualmente conosciuto si prefiggono un intento comune, e s'adoprano a conseguirlo con sforzi comuni e associati; è *composta* quella che emerge dall'unione di tante società semplici che in tal caso si considerano come altrettanti socii: esempio della prima sarebbe la società di famiglia, della seconda la società civile. E però questo è l'ordine progressivo nella formazione della società: a principio si unirono in legittimo maritaggio l'uomo e la donna, e costituirono la società conjugale, elemento *della città* e base di ogni altra società: indi i figli nati dai legittimi maritaggi naturalmente trovaronsi associati e soggetti ai genitori e costituirono la società *paterna*, alquanto più composta della società conjugale: di poi i padrifamiglia e gli stipiti delle generazioni ricevettero e mantennero sotto di sè diverse società conjugali da loro originate non che i servi, onde se ne formò la società di famiglia, quasi picciolo regno nel quale il padrefamiglia stesso era il principe e governatore e re, onde si ha l'origine dell'autorità e poter civile: finalmente diverse famiglie si unirono nel disegno di conseguire vantaggi e beni comuni, onde risultò la società civile.

113. Gio.-Giacomo Rousseau con Voltaire La-Mettrie ed altri, calcando le orme di Diogene Cinico e di altri antichi, tenne l'uomo per natura sua essere selvaggio e solitario e nelle prime epoche della sua esistenza essere stato quasi quadrupede mancante di linguaggio, di idee distinte, di cognizione del bene e male morale, simile in tutto alle bestie naturalmente insocievoli, e che solo per caso si congregasse in società. Hobbes

seguendo le dottrine delle scuole Cirenaica ed Epicurea, appoggiato da Spinoza, Elvezio, Bentham ed altri, insegnò l'uomo per natura essere propriamente antisociale, ferino, nemico de' suoi simili e solamente per necessità e per meglio fare il proprio interesse personale essersi unito in società cogli altri.

Ma noi abbiamo già dimostrato sopra come, per l'ordine e la legge stessa di creazione, egualmente che ogni essere creato, dovendo l'uomo specialmente osservare e conservare l'ordine stanziato dal creatore nel mondo non disturbarlo, e ciò siccome ragionevole dovendolo appunto collo osservare egli l'ordine stesso e col non impedire non solamente ma col procurare e concorrere colle altre creature col fatto e coll'intenzione all'osservanza del medesimo, egli si trovi in stato di naturale tendenza alla società, si trovi in stato di socievolezza naturale sozi in vera società, se per necessità di sua condizione e bisogno egli nasce collocato in stato di rapporto e commercio co' suoi simili. Perciò nascendo egli colla legge e col dovere di tendere al proprio fine di fare il proprio procurando il bene degli altri, porta seco dall'origine della sua esistenza come dei diritti così dei doveri verso gli altri che vengono espressi dal bel dettato di Cristo — ama il prossimo tuo come te stesso —; or ciò non si intende senzo società, anzi tutto questo è società, dunque lo stato naturale dell'uomo è stato di società.

« Stabilito un tal dovere, (quello di « amare il prossimo come sè stesso), « voi già vi trovate in società, non dico « solo senza avvedervene, e senza ve« run atto o patto positivo con cui imme« diate legarvici; ma a dispetto di qua« lunque opposizione con cui pretende« ste uscire da' suoi legami. Imperocchè « ditemi, di grazia, che cosa è società? « Società è *il cospirar di molti uomini* « *al conseguimento comune di un bene* « *da tutti conosciuto e voluto*; or in for« za del principio universale — fa il be« ne — voi siete tenuto a cooperare con « ogni altro uomo affinchè egli ottenga « quel bene istesso a cui voi aspirate per « natura; voi dunque vi trovate legato in « una universale società cogli uomini tut« ti per ciò solo che siete uomo al par « di loro, e creatura di un medesimo Ar« tefice. E questa società, come voi ben « vedete, è società necessaria, nata dai « principi essenziali della umana natura « che sono intelletto tendente ad un Ve« ro unico e volontà tendente ad un uni« co Bene.

« Questa conseguenza che risulta dalla « applicazione della idea di società allo « sviluppamento del primo principio mo« rale, concorda coll'insegnamento na« turale della coscienza la quale riguarda « come sacri i doveri dell'umanità verso « qualsivoglia mortale e ci rappresenta « l'uman genere sotto l'aspetto di una « sola società; onde si nomina sì spesso « col vocabolo di *società umana*. Questa « locuzione ordinariissima, la quale è con« traddittoria o almeno metaforica in boc« ca a chi non considera ogni uomo come « cospirante cogli altri ad un fine istes« so, è nelle nostre dottrine, e nel sen« so intimo di ciascun uomo, la espres« sione fedele delle prime relazioni so« ciali, base di ogni altra società. Sì: « ogni uomo è membro di una società « universale di una sterminata famiglia « che tutti abbraccia i figli di Adamo, e « li guida concordi all'obbietto infinito « dei voti comuni.

« Infatti scontrandosi fra loro due in« cogniti che abbiano sensi di umanità « non si trovano essi tosto in atto di ado« prare concordemente i loro mezzi ad « un fine comune? Fatevi coll'immagi« nazione spettatore di due europei che « si incontrano nel Saara o nelle Step: « voi li vedete tosto sforzarsi di mettere « in comune i loro mezzi col sussidio del « linguaggio; e quanto gioiscono se pos« sano almen rozzamente capirsi! E do« ve mira tosto il loro conversare? mira « ad *informarsi* reciprocamente, vale a « dire a tendere concordemente verso il « *vero*; mira ad ottenere ed a recar sus« sidio, vale a dire a tendere concorde« mente verso il *bene*. E guai se l'uno « si avvedesse che l'altro proceda o con « mala fede o con intenzioni ostili, vale « a dire che disegna appropriare a *sè so*« *lo* o il vero o il bene! Lo accuserebbe « tosto di violare le leggi *di umanità*; « le quali altro finalmente non sono se « non le leggi della società universale

« che lega fra loro tutti gli uomini, e gli « obbliga ad unire gli sforzi per tendere « al fine comune. Ben presto se lo of- « fensore non torna al dovere, li vedrete « contrastare e con parole e con fatti. « Credete voi che per tal contrasto sia « rotta fra loro la società? Ma di grazia, « e che pretende l'offeso qualor procede « da uomo cioè secondo ragione, se non « ridurre l'offensore ai termini dall'one- « sto? or l'onesto egli è il bene proprīis- « simo dell'uomo: dunque quel medesimo « litigare e cozzare egli è uno sforzo con « cui l'uno vuol comunicare all'altro un « bene, di cui questo fa pazzamente un « gettito e dispetto di sua coscienza. E « dove potrà dunque trovarsi un uomo « fuor della società se l'atto stesso del « guerreggiare rettamente usato è adem- « pimento dei doveri sociali, usato con « ingiustizia porta in questo medesimo ti- « tolo di ingiusto una nuova conferma alle « leggi di giustizia, leggi essenzialmente « sociali? Il fatto ci mostra dunque esser « la idea di società umana una di quelle « idee naturalissime epperò verissime « che formano quasi un assioma presso « ogni gente e ogni individuo.

« Ed osservate come la natura nella « disuguaglianza naturale degli individui « stabilì un principio ineluttabile di quel « concorde operare verso un fine che « forma l'essere sociale. Tutto nel mon- « do è compenso: la prudenza del vec- « chio ajuta la inesperienza del giovane, « e questo colla sua robustezza dà con- « forto alla fiacchezza del vecchio; tutto « può l'uomo contro il sesso imbelle, e « contro il fanciullo, ma questi ottengo- « no col vezzi di incatenargli le braccia « incatenandone il cuore: il dotto può « assai coll'ingegno ma suol logorare « collo studio le forze del corpo, onde « l'ignorante che ne riceve lume gli « mente gli divien necessario pel sosten- « tamento del fisico; le ricchezze fomen- « tano l'ozio e rendono così il ricco tri- « butario al povero usato alla fatica e ai « travagli. Insomma tutto l'ordine socia- « le è una perpetua vicenda di bisogni e « di sussidi riparati con saggia misura « dalla intelligenza infinita affine di otte- « nere l'associazione degli uomini. Tut- « to dunque ci dimostra queste gran ve- « rità che gli uomini sono destinati a for- « mare una universal società, dalle cui « leggi si trovano legati per ciò solo che « ebbero dal Creatore natura umana.

« Ma cotesta società a cui sono desti- « nati la formano poi eglino veramente? « Se essi per naturale pendio e destino « e leggi sono portati alla società la for- « meranno di fatto, sì che l'uomo sarà « di fatto, necessariamente in società to- « sto che in altro uomo ei si imbatta. « Ma di grazia, è egli all'uomo naturale « l'imbattersi in altri uomini? non solo « è naturale, ma supposta la propaga- « zione del genere umano è necessario « matematicamente, non potendo la su- « perficie abitabile del globo alimentar « lo sterminato numero degli irrequieti « suoi abitatori senza che nel loro viag- « gi si incontrino. Ma lasciamo pur da « banda la necessità matematica che ri- « guarda la specie anzi che gli individui; « il più importante a considerarsi è la « fisica la morale necessità dell'associar- « si, la quale è più che bastante a ren- « dere naturale la società a ciascun indi- « viduo. Chi può negare che l'uomo e « fisicamente e moralmente sia necessi- « tato a dare e ricevere ajuto per otte- « nere questa felicità a cui tutto aspira « il genere umano?

« Se lo riguardate nel fisico d'onde ha « egli principio se non dal consenso di « due esseri intelligenti, uniti appunto « da questo intento di dargli l'esistenza, « epperò formanti la più naturale, la più « elementare delle società, la società « conjugale? Nato appena, come conti- « nua ad esistere se non perchè si trova « nascendo fralle braccia materne, vie- « ne assistito e alimentato crescendo fra « i lari paterni? Debole e sprovveduto « nel suo nascere più di ogni altro ani- « male, egli non durerebbe a campar tre « giorni se dalla natura non fosse stato « raccomandato alla società. L'imbatter- « si dunque a vivere con altri è *fisica- « mente* necessario all'uomo almeno nel « suoi principi.

« Ma l'uomo non nacque solo per vi- « vere. Se l'essenza specifica dell'uo- « mo è la ragione, egli è chiaro che lo « sviluppamento dall'opera ragionevole « è la parte più importante di sua esi- « stenza. Or che cosa è l'uomo ragio- « nevole fuor della società? Tolga il cie-

« lo che io consenta alle brutali dottrine
« con cui il Romagnosi sembra nega-
« re ogni differenza fra il selvaggio e
« l'orang-outang. No: quel raggio della
« luce divina per cui l'uomo è uomo stabi-
« lisce la inarrivabile sua dignità a fronte
« del bruto, e ne lo separa con un abisso
« che ha dell'infinito. Frattanto però non
« può negarsi che la società sembra da-
« re all'uomo un essere novello, svilup-
« pandone gli elementi morali, che con-
« centrati in lui e quasi sepolti, se dal-
« l'un canto mostrano che egli è capace
« di divenire il re del creato sensibile,
« dall'altro gli rammentano che egli non
« può poggiar sì alto senza l'altrui soc-
« corso.

« Infatti supponete l'uomo separato
« da ogni società, e ditemi 1.° avrà egli
« un linguaggio? e se anche l'avesse a
« che gli servirebbe? Ognun vede che
« io non ho mestieri di sciogliere per
« conto mio il noto problema ideologico,
« se l'uomo abbia inventato, se abbia
« potuto inventare il linguaggio........
« .... comunque sia sciolto il problema,
« per me torna allo stesso. Direte voi
« che lo ebbe per tradizione? dunque eb-
« be mestieri di chi glie l'insegnasse. Di-
« rete che l'inventò? ma perchè lo in-
« ventò se non per comunicar altrui i
« propri pensieri? e posseduto comun-
« que un sì prezioso strumento, che gli
« varrebbe se non avesse a chi rivol-
« gerlo? Dunque il linguaggio mostra
« *necessaria* all'uomo la società perchè
« egli è atto a parlare; mostra *desidera-*
« *bile* all'uomo la società perchè egli sa
« parlare. Dunque l'uomo è dalla natura
« strascinato quasi per forza alla socie-
« tà, epperò è moralmente necessario
« che egli vi si stringa con altri uomini,
« sì perchè si sviluppi in lui la facoltà di
« parlare, sì perchè sviluppata gli serva
« a comunicare la propria intelligenza,
« le proprie idee.

« Ma qual necessità vi è di tal comu-
« nicazione? Vi è quella necessità che
« spinge ogni essere creato a compiere
« i propri destini, a raggiungere lo scopo
« a cui il Creatore lo spinse creandolo.
« Infatti a che tende ella la mente uma-
« na? Ella tende al vero, e vi tende in-
« definitamente. Or senza la comunica-
« zione delle idee pochissimo ella po-
« trebbe conoscerne, e l'uman genere
« si troverebbe ognora nell'infanzia;
« dunque l'uomo è necessitato moral-
« mente a commerciar cogli uomini, e
« commerciando con essi a trovarsi seco
« loro in società. La società trasmette
« all'individuo il retaggio scientifico dei
« secoli andati: la società colle sue in-
« fluenze feconda i semi di verità che vi
« si contengono animandoli colla lode,
« coll'interesse, coll'agiatezza ec.; la
« società ne conserva il tesoro e lo
« tramanda ai posteri, comunicando in
« tal guisa alle speculazioni umane una
« specie di continuità immanchevole,
« che si rassomiglia in qualche guisa al-
« l'eternità.

« La volontà poi dell'uomo di quanto
« va debitrice alla società? Togliete l'uo-
« mo da questa atmosfera di pubblica
« decenza, liberatelo dal freno della edu-
« cazione, privatelo dei lumi che gli ad-
« ditano l'onesto, francatelo dalle rea-
« zioni che ve lo imbrigliano, dalle affe-
« zioni, che ve lo inclinano; e ditemi
« poi che sarà l'uomo? l'uomo, che vi-
« vendo in società con tanti incitamenti
« al bene, pure non di rado è sì sfrena-
« to, sì brutale, sì ributtante, sì tur-
« pe! Nulla poi dico degli agi della col-
« tura, dell'industria, delle belle arti,
« e delle tante attrattive con cui la socie-
« tà incanta ed affascina sì, che ben mol-
« ti pongono in tali esterni conforti ogni
« bene sociale, ogni speranza di felicità.
« È dunque l'uomo nato alla società, è
« necessitato a trovarsi in società, è
« affezionato naturalmente alla società;
« e come ripugna *fisicamente* che egli
« senza società nasca e viva, così ripu-
« gna *moralmente* che non tenda a com-
« merciare cogli uomini suoi pari, coi
« quali imbattendosi egli forma, o per
« dir meglio egli trova la società già for-
« mata ». (Taparelli — Saggio — par. 2.ª
sez. 1.ª c. 2. pag. 136. 137. 138. 139.).

114. Nella società per altro devesi di-
stinguere l'elemento essenziale ed uni-
versale che viene costituito dalla neces-
sità in cui l'uomo si trova per esistere
di dovere essere cioè in qualche relazio-
ne coi suoi simili, dall'elemento acciden-
tale o particolare che viene costituito dal-
l'essere l'uomo posto e dal trovarsi in
quella od in quell'altra relazione deter-

minata coi suoi prossimi. Or quello costituisce una vera necessità di natura, questo al contrario basa su mere combinazioni e contingenze; al che è assolutamente necessario e connaturale all'uomo essere in società coi suoi simili, nessuna necessità al contrario egli porta seco di essere in questa specie e forma di relazioni e di società piuttosto che in un'altra.

115. I diritti, che l'uomo possiede in quanto è in stato di società e però in quanto è nella società universale, sono quelli che si riferiscono al potere di avere, possedere, usare e difendere dall'aggressione altrui quanto concerne la conservazione e il perfezionamento di sè, come dicemmo nel paragrafo 7.°; i diritti cioè di occupazione, di ritrovamento, di accessione, di prescrizione, di servirsi di quanto la società somministra per la conservazione e perfezionamento di sè, per l'uso dei mezzi conducentivi, e per la difesa di quanto legittimamente si possiede, e quello di possedere e difendere quanto fu acquistato per contratto. Questi dunque sono i doveri di ciascuno verso i suoi simili nello stato di società universale: rispettare sinceramente e scrupolosamente i diritti altrui, guardandosi bene dal violarli in qualsia parte, in niun modo impedendo o disturbando altri nel possesso, uso o difesa di ciò che legittimamente acquistò per titolo di occupazione, di invenzione, di prescrizione, o per altro mezzo lecito, rigorosamente osservando ciò di che in forza di patto convenne con altrui. Ma quanto ai patti duopo è distenderci alquanto di più.

116. Patto, come dicemmo, è = il consenso della volontà di due o più individui nella stessa promessa o sul medesimo oggetto =. Questa definizione del patto ci fa conoscere come alla validità del medesimo si ricercano tre condizioni: la 1.ª è l'esistenza dell'oggetto su cui debbe cadere l'accordo: 2.ª è la cognizione dell'oggetto su cui cade il consenso scambievole: la 3.ª la libertà di prestare questo consenso sull'oggetto del patto, e cotale libertà tanto fisica, che riguarda la potenza dell'operante, quanto morale, che riguarda la liceitezza della cosa e del consenso su di essa. Indi consegue; che la non esistenza dell'oggetto del patto invalida il patto stesso; che lo invalida l'errore sull'oggetto o sul motivo del consenso del patto; che lo invalida il dolo, e la frode, perchè niuno può consentire su ciò che non conosce: che lo invalida la mancanza di libertà o di dominio dell'oggetto del patto, poichè niuno può dare altrui ciò che non è suo. Che se nel fermare il patto avesse avuto luogo il timore allora, o il timore fu tale da torre la cognizione di ciò che faceva l'intimorito, ed in tal caso non sussiste patto; oppure il timore non tolse la cognizione ma fu incusso ingiustamente, ed allora se l'intimorito consente nel patto sinceramente, il patto vale, se vi consente solo all'esterno ma nell'interno dissente, quantunque pecchi di inganno, il patto non vale: che se fu incusso giustamente, il patto stretto anche per timore vale. Segue ancora che invalida il patto la mancanza della libertà morale, cioè l'illecitezza del consenso, o dell'oggetto su cui cade il patto; perchè l'uno e l'altro come illecito è proibito dalla legge, e però manca la libertà morale di porlo. Che se il patto basasse sopra una condizione allora è a vedere: o è condizione di cosa impossibile, ma solo per scherzo per soprappiù aggiunta al patto, ed il patto vale sebbene la condizione per sua impossibilità non si avveri; o è impossibile e seriamente, da senno annessa al patto, ed allora non vale se la condizione non si avvera; o è condizione di cosa possibile e lecita ed il patto vale, da eseguirsi avverata la condizione; o è condizione possibile di cosa turpe e allora per mancanza di libertà morale il contratto è nullo.

117. I patti sono di due sorte, gratuiti cioè ed onerosi. I *contratti gratuiti* (che i patti si chiamano anche contratti) consistono in una promessa fatta da una delle parti con cui ad una data cosa si obbliga ed accettata dall'altra. Gli *onerosi* consistono in promesse ed in accettazioni scambievoli. Però i primi si chiamano così perchè hanno per fine l'interesse di una delle parti solamente; i secondi sono detti onerosi perchè hanno per fine l'interesse scambievole dei contraenti. I primi importanto, che partono dalla radice della beneficenza universale, per essere validi non ricercano altro che l'espres-

sione della volontà di uno a favore di un altro, non lesiva del diritto di alcuno nè delle condizioni essenziali per la validità di ogni specie di patto, e l'accettazione di tale espressione di volontà da colui in cui favore si emette. Nè altro dovere impongono alla parte che accetta se non quello di gratitudine verso il suo benefattore; dovere che si può violare in due modi, o nel non riconoscere il benefizio, o nel rendere male per bene al benefattore. Ma i contratti onerosi oltre all'espressione delle due volontà nelle scambievoli accettazioni e promesse, ed oltre all'adempimento di tutte le condizioni esposte sopra per la validità di ogni contratto, di più richieggono uguaglianza di oneri e di emolumenti, di aggravi e di agi, partendo dal fondo di un interesse reciproco e basando sul principio della giustizia.

118. I principali fra i contratti gratuiti sono: 1.° la semplice *promessa*, cioè = la spontanea e deliberata obbligazione della propria fede ad un altro che l'accetta d'una cosa o d'un azione buona e possibile = 2.° La *donazione*, che si fa col trasferire gratuitamente una cosa nostra nel dominio di un altro. 3.° Il comodato, il precario, ed il mutuo, nei quali uno dà all'altro una cosa sinchè dura il bisogno senza esigere prezzo alcuno. Il dare per un certo uso gratuitamente una cosa con obbligo di restituire la medesima entro un certo tempo dicesi *comodato*. Il dare una cosa alle preghiere di colui che la piglia ad imprestito senza fissare il tempo di restituirla, con diritto di ripeterla quando gli piaccia a chi la dà, si dice *precario*. Si appella poi *mutuo* quando si dà la cosa ad imprestito per consumarla coll'uso, ritenuto l'obbligo di restituire non quella ma una simile o l'equivalente. Da ciò si comprende la differenza di questi tre contratti dalla donazione. Nella donazione il donante cede al donatario il diritto di proprietà, ma nel comodato e nel precario il diritto di proprietà rimane al padrone della cosa, che ne cede solamente l'uso per un dato tempo: nel mutuo il padrone cede la proprietà ma col patto di avere fra un certo tempo l'equivalente. Indi da queste differenze, per la regola generale — la cosa perisce sempre pel padrone —, segue che se la cosa perisce per eventi naturali nella donazione e nel mutuo perisce pel donatario e mutuatario, nel comodato e nel precario perisce a carico di chi la dà. 4.° Il *deposito* che è una convenzione onde una persona dà ad un'altra qualche cosa in custodia per esserle restituita quando le piacerà di ripigliarsela. Il depositario è tenuto ad avere per la cosa depositata la medesima cura che ha per le sue. La proprietà rimanendo al padrone dell'oggetto depositato, se questo perisce senza colpa del depositario, il danno è a carico del padrone. 5.° Finalmente tra i contratti gratuiti si numerano i *mandati*, le *procure*, e le *commissioni*, coi quali si intende un accordo con cui una persona, che per qualunque motivo non può disbrigare i suoi affari, elegge un altra per assistere a' suoi interessi, autorizzandola a fare in nome suo ciò che farebbe ella stessa se agisse in persona: o la *sicurtà*, che è un contratto benefico col quale una persona si obbliga gratuitamente ad adempiere l'obbligazione di un'altra, qualora questa non l'adempie.

119. I contratti onerosi poi si distinguono in nominati ed innominati. Diconsi *innominati* quelli che non hanno già un nome particolare, ma sono d'altronde veri consenzi scambievoli fra più su un dato oggetto con uguali oneri e vantaggi fra i contraenti. Di questi ne vengono assegnati quattro specie, — vi dò acciò mi diate —, — faccio acciò facciate —, — dò acciò facciate —, — faccio acciò diate —. Diconsi *nominati* quelli che hanno un nome con cui vengono chiamati, come la vendita la società ec. Tanto gli uni che gli altri si fondano sulla uguaglianza di stima e però sulla permuta estimatoria che ne è l'essenza, nè si intende di dare più di quello che si riceve nè di ricevere meno di quello che si dà, cosicchè vi sia perfetta uguaglianza di prezzo fra il dato e il ricevuto. *Prezzo* è la potenza di soddisfare ai nostri bisogni: e però ogni cosa che ha tal potenza è da noi pregiata. Così il rapporto delle cose ai nostri bisogni costituisce la quantità del prezzo delle cose. Onde col crescere de' bisogni nella stazionarietà o diminuzione delle cose per soddisfarli essa cresce di prezzo, diminuisce al contrario diminuendo i bisogni o crescendo le cose

stessa in quantità. Il prezzo fu distinto in *legale* e *comune*. Il primo viene tassato dalla legge o dalla pubblica autorità ed è invariabile: il secondo viene fermato dalla stima e considerazione degli uomini probi e prudenti respettivamente alle circostanze che accompagnano le cose oggetto di prezzo e le persone. Questo è di tre sorte *supremo*, oltre il quale non può andarsi senza ingiustizia, *medio* tra il supremo o l'infimo, *infimo* sotto del quale non si va che con ingiustizia.

120. I primi uomini non conoscevano altri mezzi per le relazioni commerciali che la permuta o però a principio tutti i contratti onerosi furono di permuta. Quindi si davano animali per derrate, derrate si cambiavano con altro. Poscia per facilitare la convenzione o l'adempimento dei contratti onerosi (chè nella semplice permuta la difficoltà del trasporto degli oggetti dall'uno all'altro luogo gli inceppa assaissimo) fu di comune accordo, come rappresentativo del prezzo di ogni cosa, stabilita la moneta, cioè = un pezzo di metallo, come la definisce Genovesi, di un determinato peso o finezza, d'un dato nome, che ha un dato valor numerario, con pubblico impronto, per servire di istrumento a misurare il valore di tutte le cose e di tutte le fatiche le quali sono in commercio =. Nella qual definizione si dice che la moneta è un *pezzo di metallo* ad indicarne la materia; si aggiunge *di un dato peso o finezza* per esprimere che le monete non sono ordinariamente nè di oro nè di argento puro, ma che vi è in esse della lega di inferior metallo; dicesi di *un dato nome e valore numerario* a significarne il valore estrinseco e civile: si dice *essere istrumento a misurare il prezzo delle cose* per indicarne il fine; finalmente avere *un impronto pubblico*, che è il costitutivo specifico della moneta e il cui fine è di assicurare i popoli a nome di chi governa la società del giusto peso e bontà della moneta.

121. Quindi i contratti onerosi nominati sono: 1.° il contratto di *vendita e compra*, pel quale si stabilisce di dare una data merce per un prezzo, o un prezzo per una determinata merce. 2.° La *negoziazione*, che consiste lo comprare o usare arte e industria circa la roba propria o comprata per poi venderla con lucro. 3.° La *scommessa*, che è un contratto in cui due o più contrastanti della verità od evento di qualche cosa espongono o si promettono qualche oggetto da conseguirsi come premio da quello a favore di cui sta la detta verità od evento. 4.° Il *giuoco*, che è un contratto in cui si cede al vincitore la cosa esposta da ambe le parti. 5.° La *locazione* e *conduzione*, cioè *affitto*, nella prima delle quali si dà pel prezzo l'uso o servizio di una persona o roba, nella seconda si dà il prezzo per l'uso o servitù della persona o roba. 6.° L'*enfiteusi* o *livello*, che è un contratto in cui ritenuto il dominio diretto di una cosa immobile si trasferisce in altri il dominio utile della medesima a lungo tempo o in perpetuo coll'onore di un certo canone o pensione; oppure coll'obbligo di prestarsi da chi riceve a chi dà il dominio utile, fedeltà ed ossequio personale, che è *feudo*. 7.° *Pegno* ed *ipoteca*, pel primo dei quali il debitore dà al creditore qualche cosa mobile per sicurezza del debito, deponendo col secondo per sicurezza una cosa immobile. 8.° *Assicurazione* pel qual contratto alcuno sotto un dato prezzo prende sopra di sè il pericolo di qualche cosa. 9.° *Transazione*, in cui per un dato prezzo in una cosa dubbia o lite non finita si fa composizione tra le parti che vi pretendono: 10.° *Compromesso*, onde i litiganti rimettono al giudizio di un arbitro la decisione di alcuna controversia. 11.° Il *Cambio*, che è una permutazione di denaro con denaro con lucro del permutante. 12.° Il *Censo*, che è un contratto in cui alcuno vende o compera per un dato prezzo il gius a percepire un'annua pensione su persona o roba fruttifera. 13.° Il contratto di *società* che è una convenzione di più persone le quali pongono roba, denaro, industria o fatica ad equo comune lucro, danno, od uso. Le condizioni essenziali per la validità e liceità di tutte queste specie contratti le abbiamo esposte sopra, siccome abbiamo esposti ancora i doveri relativi ai contratti.

122. Oltre le società particolari poi l'uomo, come dicemmo può trovarsi in tre specialmente, nella società coniugale, paterna e di famiglia, o civile. Dei doveri o diritti che all'uomo appartengo-

no in ciascuna di queste parleremo brevemente.

La società coniugale primo e necessario elemento della società civile è quella che viene costituita dall'unione legittima dell'uomo con la donna allo scopo di generare dei figli alla conservazione e successione della specie umana e di allevarli ed educarli, di vicendevolmente aiutarsi e sovvenirsi nei loro bisogni. Si chiama anche società matrimoniale o di matrimonio. Conciossiachè sia nei fini della creazione universa la conservazione continuazione e successione della specie umana la quale si ottiene solamente nell'ordine naturale per la generazione; quindi emerge come la generazione stessa sia il primario fine della società coniugale, a cui segue immediatamente dappresso quello della educazione, se vita intiera non sarebbe data all'uomo colla sola generazione qualora, come è chiaro, non si aggiongesse l'allevamento e l'educazione. L'altro fine poi è di sovvenirsi ed aiutarsi scambievolmente i coniugi tra loro, se ciò naturalmente richiede ordine e legge di società in cui essi si trovano.

423. Ma quanto al fine primario suolsi muovere una questione, se cioè lo stato coniugale sia obbligatorio? Alcuni hanno sostenuto che sì riportandosi anche al passo della rivelazione nel Genesi — crescete e moltiplicatevi —. Altri hanno detto ciò essere un diritto che ciascuno ha non un dovere, in quantochè Dio ha dato all'uomo le potenze necessarie alla riproduzione della specie e vi ha disposto tutti i viventi dando loro la scambievole inclinazione fra gli individui di sesso diverso; onde in realtà ottiene il fine della propagazione e perpetuità della medesima, delle quali potenze può l'uomo prevalersi ad arbitrio; ma di ciò Dio non ne ha imposto a lui un precetto, che d'altronde sarebbe stato inutile in forza di quelle leggi fisiche e tendenze che si trovano nella natura dell'uomo. All'obbiezione poi dal passo del Genesi rispondono, che al più si potrà ammettere come precetto per tutta la specie umana, non quanto agli individui che la compongono. Poichè, se è vero che Dio vuole la propagazione e perpetuità della specie che si ottiene collo stato di matrimonio, è vero pur anco che l'autore del Cristianesimo, osservatore puntualissimo di tutte le leggi, commendò altamente il celibato e sotto certe circostanze lo preferì al matrimonio come più perfetto. Che se è più perfetto del matrimonio non si deve impedire ad alcuno di seguirlo, e però non si deve obbligare alcuno in individuo ad abbracciare il matrimonio come impeditivo di uno stato più perfetto. Dunque si concilii così la questione: lo stato coniugale è un precetto ed un dovere per tutta la specie umana in generale perchè Dio ne comanda e vuole la propagazione e perpetuità mediante la generazione naturale, e questo fine egli l'ottiene appunto col fare si nella sua saggissima provvidenza che la massima parte degli uomini più per soddisfare ai bisogni delle naturali tendenze che per adempiere un precetto individualmente loro imposto l'abbraccino; ma non è un precetto imposto ai singoli individui.

424. Tutte le altre più interessanti dottrine riguardo allo stato coniugale per amore di brevità le spieghiamo in questi quesiti e risposte loro. 1.° La società coniugale deve ella essere permanente? 2.° Il nodo del matrimonio è egli indissolubile? 3.° È permessa ad una donna l'unione con più uomini; ad un uomo l'unione con più donne? A chi appartiene il regime della famiglia; qual è l'estensione dell'impero paterno sui figli; non che quali sono i doveri e diritti reciproci?

Per soddisfare con precisione a questi quesiti è necessario premettere alcune osservazioni. Prima di tutto è da notare che qui non si parla di dritto positivo ma di legge naturale. Perciocchè è certissimo che secondo la legge positiva divina la società di matrimonio deve essere permanente; se viventi ambedue i coniugi non possono separarsi quanto al vincolo, giusta quanto è detto nel Vangelo, — ciò che congiunse Dio non disgiunga l'uomo —; e nella lettera ai Romani, — la donna è legata alla legge del matrimonio finchè vive il marito —; e la ragione persuade, che istituita la società del matrimonio per generare ed educar figliuoli, siccome ciò non può ottenersi compiutamente se non colla lunghissima permanente unione dei genitori, quest'unione almeno per tutto il tempo dell'educazione, che può essere senza meno il tem-

po della loro vita intiera, deva essere permanente: e il nodo matrimoniale è indissolubile secondo le testimonianze recate e quanto dice S. Paolo nella prima lettera a quei di Corinto, — la donna è legata alla legge del matrimonio finchè vive il marito, che se morrà è libera di rimaritarsi a chi le aggrada nel nome del Signore —; ciò che vale anche per l'uomo: e l'unione di una donna con più uomini è assolutamente invalida ed illecita siccome distruggente radicalmente il fine del matrimonio, cioè la generazione: ed è illecita ed invalida ancora l'unione di un uomo con più donne secondo quello che è scritto nel Vangelo, — che nella creazione due soli individui della specie umana fece Dio, maschio e femmina, che ii congiunse in matrimonio e loro impose di abitare insieme per sempre abbandonando piuttosto qualunque altra persona del mondo; conchiudendo Gesù Cristo ivi, che chiunque abbandonando la propria consorte prenderà un'altra è fornicatore, siccome fornicatore è chi seco terrà la donna lasciata dal primo —.

Di più è da notare che l'unione di una donna con più uomini si chiama *poliandria;* l'unione poi di un uomo con più donne dicesi *poligomia*.

Or siccome è certo che l'unione di una donna con più uomini impedisce assolutamente la generazione, e la generazione può assegnarsi per fine principale del matrimonio, quindi è evidente che la poliandria è contro la natura del matrimonio e contro il fine dell' umana natura. Quanto alla poligamia poi alcuni sostengono che non è contro la legge di natura perchè non distrugge il fine primario del matrimonio che è la generazione, nè il fine secondario, l'educazione dei figli e il vicendevole amore fra i consorti. Ma checchè se ne voglia dire, egli è certo in primo luogo che nella poligamia non si potrebbero giammai evitare le gelosie e i dissapori in famiglia, ciò che va contro il fine secondario del matrimonio, l'amore tra i coniugati. Di più Cristo rispondendo ai Farisei, che obbiettavano aver Dio concesso ai padri loro di dare il foglio del ripudio, fece osservare come Dio aveva ciò fatto non permettendo direttamente, ma solo quasi sopportando la loro iniquità, indulgendo alla durezza del loro cuore; essendo certissimo daltronde che a *principio* (cioè nello stato e legge di natura) non fu così: che Dio creò due soli esseri umani, uno maschio l'altra femmina congiungendoli indissolubilmente ed imponendo loro di stare sempre insieme. Però Cristo nella sua legge ritornando il matrimonio alla prima sua istituzione di natura abolì la poligamia. Non è egli vero d'altra parte che nella poligamia si viola la legge di uguaglianza nei contratti e la giustizia, quindi la legge di natura; mentre si pretende che una donna sia totalmente sempre vincolata ad un uomo solo senza addossare il medesimo peso all'uomo? Le statistiche stesse in ultimo ci possono convincere dell'illegittimità della poligamia se ci dimostrano che in capo alle loro epoche si riscontrano nella specie umana tanti nati in un sesso quanti nell'altro.

Anche l'indissolubilità e permanenza dello stato di matrimonio v'è chi la nega; perchè, dicono alcuni, non pare che si possa trovare proibizione nella legge naturale, come, coloro che non hanno avuto figliuoli, con quella stessa libertà con cui hanno contratto il matrimonio possano sciorlo col reciproco consenso. E ciò può valere tanto più quando uno dei coniugi ha violate le condizioni essenziali del patto nuziale; chè allora la parte offesa acquista il diritto di sciogliere il nodo contratto. Ma oltrechè si potrebbe dubitare di cotesto diritto, essendochè il consenso che i coniugi si danno nel contrarre il matrimonio è assoluto e perpetuo non condizionato e temporaneo, privandosi a vicenda per questo stesso capo della facoltà di rivocarlo o modificarlo; è inoltre un fatto incontrastabile che Cristo nel testo recato da S. Matteo ova trattò del matrimonio, dopo aver detto che da principio, cioè nello stato e legge di natura, furono due soli della specie umana, maschio e femmina indissolubilmente congiunti da Dio, soggiunse che riportandosi perciò a quanto era stabilito nella legge di natura, dichiarava fornicatore chiunque avesse abbandonata la propria consorte e chiunque avesse presa la donna abbandonata. Come ciò se non perchè non sono liberi di separarsi anche di comune accordo, perchè il nodo è indissolubile; perchè anche

per torti ricevuti l'uno dall'altro separatisi debbono più presto che possono riconciliarsi, nè possono passare ad altro maritaggio? Nè si dica, ripeto, che ciò si avvera nel giua positivo divino non nel naturale: poichè ho già fatto osservare che Cristo nel caso presente si riporta ripetutamente a quello che fu da principio, cioè nella legge naturale, e su quella rinnova i suoi precetti. Per quello che riguarda il regime della famiglia e l'estensione del diritto paterno sui figli; in primo luogo è conforme all'ordine che il potere di capo che la dirige o governi, richiesto dall'armonia o buon regolamento della domestica società, si eserciti da colui che ha una superiorità di forze e di talenti sugli altri; ora tale è l'uomo superiore alla donna in forza di corpo e di spirito; dunque a lui non ad altri pertiene il regime della famiglia. I genitori poi hanno il dovere di alimentare non solo ma di educare i loro figliuoli: un tal dovere pone nei genitori il diritto di dirigere la loro figliuolanza. Ma il potere paterno che si estende per diversi riguardi tanto sulla compagna del talamo che sui propri figli è circoscritto dal fine della società e non si può estendere al di là di questo fine. Il marito perciò non ha il barbaro potere di uccidere la propria moglie, nè il padre quello di vendere, di esporre, di uccidere i propri figli. Egli ha il solo diritto di dirigere le azioni della moglie e dei figli al sostentamento o alla tranquillità della famiglia, all'adempimento dei doveri coniugali, ed al benessere della propria figliuolanza. I figli divenuti adulti entrano relativamente al padre in uno stato di indipendenza e di libertà. Hanno nondimeno sempre il sacro dovere di riconoscere nei loro genitori i lor benefattori dai quali hanno ricevuto l'esistenza, il sostentamento, l'educazione. E come queste tre cose costituiscono un diritto dei figli in faccia ai genitori, così loverso loro ne costituiscono i doveri l'amore, il rispetto, l'obbedienza, il soccorso nei loro bisogni: e come i diritti del marito verso la moglie sono di sovraintendere, di comandare, e di dirigerne le azioni, come abbiamo notato, al sostentamento, alla tranquillità della famiglia, allo adempimento del dover coniugale e al benessere della figliuolanza; così i doveri sono amarla sinceramente qual parto di sè o sua compagna, non disprezzarla o ripudiarla qual serva ma rispettarla, tenerla in onore e stima, ed in ogni circostanza darle segni di considerazione deferenza e rispetto, adempiendo con esso lei tutti quei doveri che si addossò quando strinse il nodo matrimoniale; sopportandone pazientemente i difetti, ascoltando e seguendone premurosamente i buoni consigli, con carità o modestia dirigendone le azioni nel soddisfare a suoi giusti desideri. E come della moglie quanto al marito i diritti sono, amore, fedeltà, sostentamento, provvedimento a' propri bisogni a tenore della propria condizione, onore di più, stima, rispetto, deferenza; così i doveri sono fedeltà inviolata al marito, sincerità e lealtà con esso lui in tutte le sue azioni, stima, soggezione, ubbidienza, amore. Di ambedue poi, marito e moglie quanto ai figli, siccome i diritti ne sono di dirigere le loro azioni, e di essere in tutto e per tutto che è bene puntualmente obbediti; così ne sono i doveri dopo averli generati, sostentarli, allevarli, educarli con tutti i mezzi che la loro condizione permette, cominciando dall'educazione morale e fisica, continuando per la morale fisica e intellettuale finchè non gli abbiano renduti uomini formalmente compiuti.

125. La società di famiglia è quella che consta dei capi, padre e madrefamiglia, e dei membri, figli, discendenti, servi e addetti, tutti soggetti al detto padrefamiglia che ne è come il re. I diritti e doveri vicendevoli che hanno nella famiglia i capi e i membri tra loro sono in ultimo quelli stessi che nella risposta all'ultimo dei quesiti precedenti abbiamo esposti passare tra i genitori o i figliuoli, se la società di famiglia non è altro che la stessa società paterna alquanto più complicata; cooperare cioè gli uni cogli altri al conseguimento dell'ultimo fine comune; gli uni col disporre ordinare e governare con saggezza, prudenza, giustizia, amoro, imparzialità, gli altri con eseguire ed ubbidire con rispetto, sommissione, amore, riconoscenza, e con mantenere la pace la quiete e la carità con e verso tutti gli altri membri della stessa società.

126. La società civile è quella che consta di un numero grande e di uomini e di diverse famiglie legate e tendenti al medesimo fine comune, rette dalle medesime leggi e subordinate alla medesima suprema autorità. Indi consistendo la società civile nell'unione di più persone e famiglie sufficienti a procurare e mantenere la propria esistenza sociale, sottoposte alle medesime leggi, partecipanti ai medesimi diritti, soggetti alla medesima autorità regolatrice, le condizioni necessarie per l'esistenza della società civile sono: 1.° l'esistenza di un essere che a capo sia della società stessa come regolatore della medesima, antiveggente procuratore del suo bene; intimando agli esseri particolari i loro doveri, ed assicurando ciascun individuo dell'esercizio de' propri diritti, a cui tutti i privati componenti la società siano sottoposti ed ubbidienti. Ed è l'esistenza di quest'essere morale, che si chiama *sovrano*, così necessaria, che non si può supporre società civile senza esso. Poichè, se tutti gli uomini conoscessero i loro doveri ed avessero tutti il buon volere di adempierli, non vi sarebbe stato bisogno di leggi positive nè di potere pubblico. Ma stantechè l'ignoranza e l'errore da una parte, gli appetiti e le passioni dall'altra sono in fatto l'infausta sorgente di tanti delitti onde si conculcano i più sacri diritti dell'umanità, era necessario che vi fosse chi ponesse un freno a questi mali contenendo ciascheduno nel proprio dovere, conciliando ciò coll'esercizio del proprio diritto; ma questo non si può supporre ove non si supponga chi sovrintende e chi ubbidisca; poichè se tutti in fatto sovrintendessero egualmente, oppur nessuno, distrutta sarebbe la civil società, come è chiaro, essendo in tal caso realmente disuniti i membri di essa nè avendo fra sè vincolo o principio alcuno di unione; dunque è essenziale per l'esistenza della società civile l'esistenza del fondamento, della base, del principio regolatore della medesima, il sovrano o chi possiede il poter sovrano. 2.° È necessaria nel sovrano la potestà di far le leggi. Poichè se a lui spetta regolare e dirigere i componenti la società nella esecuzione dei propri doveri, tutelandoli in pari tempo per l'esercizio dei propri diritti, si deve supporre e riconoscere in lui il potere di stabilir le norme cui debbono seguire i membri della società nell'esecuzione lodevole degli uni, per l'esercizio incontrastato degli altri; ma queste norme sono le leggi; dunque nel capo della società si deve riconoscere il necessario potere di far le leggi. Oggetti poi delle leggi civili sono gli oggetti stessi della legge naturale come cose buone e comandate o come cose cattive e proibite, ed anche gli oggetti e le azioni indifferenti, in quanto per le particolari circostanze ridotte alla legge naturale vestono una qualche bontà o malizia. 3.° La potestà e forza di farle eseguire, che discende dalle esposte. Poichè a nulla varrebbe il poter sovrano di far le leggi, se dopo fatte non vi fosse in forza sufficiente onde condurre i refrattari all'osservanza; a nulla varrebbe dire — è proibito il furto, chiunque lo commette sarà punito colla pena A —; — devesi rispettare l'altrui proprietà ed onore, chiunque lo viola sarà punito colla pena B —, se, dopo che si è procurata con ciò la sicurezza dei diritti dell'uom dabbene, non vi fosse ancora nel sovrano la forza necessaria per difendere i diritti del pacifico cittadino dalle violenta aggressione dell'audace disprezzator del comando, e per punire inoltre chi l'avrà violato. Questa punizione fa parte della difesa. La difesa infatti può eseguirsi fisicamente o moralmente. Nel primo modo si impedisce colla forza la violazione dei diritti altrui e si previene il delitto; nel secondo modo si minaccia la pena a chi violerà gli altrui diritti, e punendosi chi li violò si impediscono gli altri di imitare l'esempio del delinquente. Il sovrano col diritto di far le leggi e di farle eseguire viene a tutelare il diritto di ciascun membro del corpo sociale. La custodia di questi diritti è uno dei fini della sovranità; son dunque ad essa necessarie le potestà anzidette. L'altro fine è di aumentare i mezzi conducenti alla perfezione degli individui della civil società. 4.° Il rispetto e l'inviolabilità del sovrano per parte dei sottoposti. È questa una sequela delle cose dette e della natura dell'esser sovrano.

Indi la sovranità comprende tre specie di poteri; il legislativo, il giudiziario e il

coattivo; il secondo e il terzo sono parti del potere esecutivo. Il primo consiste nel far leggi, il secondo nell' applicare le leggi alle azioni dei cittadini e nel dedurne le legittime illazioni, il terzo nel far eseguire colla forza fisica le illazioni, dette *sentenze*, del potere giudiziario. Questo potere ha per scopo l' assicurare i diritti dei cittadini: eseguisce un tal incarico non solamente colla condanna dei rei, ma eziandio pronunziando sulle controversie riguardo ai diritti dei particolari, con che si eliminano le discordie dalla società.

127. Nel far leggi e nel farle eseguire consiste il governo di una società civile. Le diverse forme di governo dipendono dalla diversità del soggetto in cui risiede il potere legislativo. Ora poichè in tre principali modi suolsi nelle civili società costituire colui in cui risiede il potere legislativo, però tre principali sono le forme di governo a cui altre si uniscono che modificazioni sono o combinazioni delle tre prime. Può essere che il potere legislativo ed esecutivo risieda in un solo; il governo in tal caso chiamasi *monarchia* dalle parole greche (monos) *solo* (arche) *principato;* e chi governa si chiama *monarca*, *imperatore*, *re*, *principe*, *duca* ec. Può essere che il potere legislativo ed esecutivo risieda in un ceto particolare di cittadini notabili e per nobiltà o per ricchezza o per dottrina, ed allora il governo chiamasi *Aristocrazia* dal greco (aristos) *ottimo*, *ottimate*, (cratos) *impero*. La monarchia può essere elettiva, come erano una volta l'impero di Germania, il regno di Polonia, e ora si fa in Roma, ove l' imperatore e re o principe o papa si elegge dai magnati e altri principi o capi di governo; e può essere ereditaria ove il figlio succede legittimamente al padre per diritto di primogenitura come attualmente nella maggior parte degli stati di Europa. la quale può essere ancora o secondo la legge salica ove succedono i soli maschi, come era una volta in Spagna, Portogallo ec., oppure può essere libera ove maschi e femmine succedono al trono come ora in Inghilterra, Spagna, Portogallo ec. L' aristocrazia ancora può essere ereditaria ed è quando il diritto legislativo è circoscritto a determinate famiglie che se le tramandano di padre in figlio; e può essere elettiva, ed è quando sono eletti coloro che debbono reggere la somma delle cose. Può essere finalmente che il potere legislativo ed esecutivo risieda nel corpo sociale intiero cui esso esercita per mezzo de' suoi deputati riuniti nei generali comizi del popolo, ed allora il governo chiamasi *democrazia* da (demos) *popolo*, e (cratos) *impero*. Aristocratiche erano le repubbliche di Venezia e di Genova, democratiche quella degli Ateniesi e degli Spartani. Quando due o tutte tre queste forme di governo si combinano e si uniscono insieme, nascono le repubbliche o governi misti. Sono *monarchico-democratici* se il diritto delle leggi appartiene al re o principe e al popolo riunito nei comizi generali: *aristo-democratici* se appartiene al popolo congregato nei comizi generali e agli ottimati: *monarchico-aristocratici* se il diritto del regime dello stato si rifonde sul principe e sugli ottimati, come fu già nel regno di Polonia: *monarchico-aristo-democratici* se il diritto delle leggi appartiene tanto al re, quanto ai magnati come al popolo che opera per mezzo de' suoi rappresentanti o deputati, come è in Inghilterra, Spagna ec. Di quest' ultima specie sono quasi tutte le così dette *monarchie costituzionali*, ed anche certe *confederazioni*, in cui diverse repubbliche o stati particolari così si riuniscono in un solo stato grande con un patto comune che, salva la forma interna e indipendenza di ciascheduno, proveggano alla salute e sicurezza di tutti colla unione delle forze, uniformità delle decisioni; tali sarebbero la confederazione Germanica, la Elvetica e la Americana degli Stati Uniti.

128. Alle diverse forme di legittimo governo altre si oppongono che ne costituiscono le illegittime. Prima è la tirannia dal greco (teiro) *vessare*, per cui chi impera o il fa senza diritto, o se con diritto il fa crudelmente. *Tiranno* è chi usurpa il comando, come fu Cromwello; *despota* chi abusa del giusto titolo, qual fu Nerone. Seconda è l' *oligarchia* da (oligas) *poco* e (*arche*) *principato;* vizio dell' aristocrazia in cui pochi privati usurpano ed esercitano a proprio utile l' impero che spetterebbe agli ottimati

tutti, tali furono i famosi triumvirati di Cesare Pompeo Crasso, e di Augusto Antonio Lepido. Terza la *oclocrazia* da (oclos) *turba* e (cratos) *impero;* vizio della democrazia in cui una turba o feccia di popolo, usurpando il comando a proprio arbitrio ed utilità, impera in nome del popolo posto in non cale il ben comune. Quarta finalmente l'*anarchia* dal greco (a) *senza* e (arche) *principato*, in cui messi sossopra e confusi tutti gli ordini della civile società non vi è più chi comanda in essa e chi ubbidisce, niun vincolo più esiste fra i membri di lei, ma tutto è disordine e confusione.

129. Suolsi a questo punto dimandare quale fra le legittime espnste sia la miglior forma di governo. E generalmente si risponde che tutte sono egualmente buone quando si usino respettivamente all'indole e ai bisogni dei diversi popoli che si vogliono reggere con esse. Chè popoli antichi e moderni con ciascuna di esse sono stati regolati ed hanno pienamente raggiunti i fini della civile società. Per determinare più specificatamente e nel caso particolare la cosa duopo è esaminare l'indole, la condizione, i bisogni di coloro che debbono essere retti. Ciò non ostante potrà dirsi e sostenere con franchezza, ma sempre per le generali, la monarchia, o semplice o se il vuoi temperata, essere la forma migliore di governo per queste fortissime ragioni: 1.° la monarchia è la forma di governo che per creazione è fondata tra gli uomini e naturalmente tra loro si attua e si sviluppa quando si lasci alla sola natura il carico di ordinare la società; essendochè il marito, il padre, il padrefamiglia è siccome il monarca nella piccola società coniugale, paterna n di famiglia, germe e nucleo della società civile. 2.° perchè l'unità di sistema e di andamento che nella monarchia si conseguisce per mezzo specialmente dell'esecuzione delle leggi dal solo monarca e suoi ministri rimuove tutti gli inconvenienti che nascono dalla divisione dei poteri nelle altre forme.

130. Or i diritti dei sovrani sono: 1.° di far le leggi, per la società: 2.° di farle eseguire anche colla forza, costringendo i reluttanti a stare ad esse e alle sentenze conseguentemente pronunziate: 3.° di essere inviolabili per parte dei sudditi nella persona, nella esecuzione delle attribuzioni del loro ministero, e però di riscuotere ubbidienza, fedeltà, divozione da ognuno di essi. I doveri ne sono: 1.° far leggi giuste conducenti al vero bene della società: 2.° amministrare imparzialmente la giustizia: 3.° difendere i diritti di ciascheduu cittadino tanto fisicamente impedendone colla forza se è duopo la violazione, quanto moralmente minacciando la pena ai delinquenti ed impedendo coll'esempio del castigo meritato da alcuno la caduta d'altri nel delitto: 4.° proteggere quanto conduce al meglio della società come sono scienze, arti, commerciò, e specialmente la religione e morale da cui i più importanti beni allo stato: 5.° difendere ancora lo stato intiero da qualunque aggressione esterna. Da questo dovere nasce in loro il diritto della guerra, della pace e delle ambascerie. Avendo eglino il dovere di procurare nel miglior modo possibile la felicità del loro stato hanno diritti di far trattati colle potenze estere. E poichè la società umana intiera consta di tanti individui e di tante società coniugali o di famiglia, che hanno e in sè e reciprocamente tra loro gli uni e le une verso gli altri e le altre diritti e doveri, così risulta ed è divisa in tante più grasse e numerose riunioni di individui e di famiglie tendenti ad un fine comune che si chiamano *stati*, e che parimente hanno dei doveri e diritti reciproci fra loro. Or doveri sono: 1.° rispettare gli uni l'uguaglianza e indipendenza degli altri: 2.° questi non invadere il territorio di quelli: 3.° serbare la fede dei trattati stipulati: 4.° soccorrersi a vicenda nei loro bisogni quando non vi sia danno del terzo. Siccome poi i doveri in uno nell'altro sono diritti, così si applichino i suesposti doveri in senso opposto agli stati diversi e sovrani tra loro e ne diverranno i diritti. In egual modo si applichino ai sudditi in senso opposti i doveri dei sovrani e ne diverranno i diritti, a loro si applichino i diritti dei sovrani ed in senso opposto i medesimi diverranno i doveri dei sudditi.

§. 11. *Appendice all' etica*.

DEL BELLO.

131. Ella è cosa indubitata che l' umano linguaggio, come dicemmo in ontologia paragrafo 4.° pag. 42., contiene la voce *bello* siccome indizio di un concetto e nozione universalissima e comune; e può porsi fra le cose indubitabili di fatto come il concetto, nozione e sentimento del bello sia il principio movente l' uomo a molte azioni, che non sarebbero se appunto per l' impulso ricevuto dal bello non fosse egli mosso ad emetterle: perciò il trattato del bello si attiene molto strettamente alla scienza morale, onde anche noi ci induciamo a darne qui alcuni cenni più necessari, esponendone solo le cose principali ed elementari per amore di brevità. E qui crediamo bene notare a scanso di ripetizioni inutili, come avendo in ontologia dette già alcune cose del bello e del sublime, quelle qui le supponiamo, e rimandiamo colà il lettore per richiamarsele a memoria.

132. La disciplina *del bello* che da alcuni chiamasi *Callologia*, più comunemente sebbene men propriamente si dice *Estetica* dal greco *aisthanomai* (sentire fisicamente) trasportato ad indicare il sentire moralmente. L' origine della voce *bello* forse è dal greco *ballein* (ferire colpire), con che si vuol indicare l' impressione o sensazione forte che l' oggetto bello fa provare a chi lo apprende, o forse deriva dal latino *batuere* (battere, colpire). Ma per ciò che riguarda ad una nozione precisa pare più difficile lo stabilirla. Per poco che si rifletta sull' uomo morale è facile ravvisarvi una specie di senso interno, una disposizione a distinguere le cose belle. Tutti parlano di bellezza; molti fanno cose od azioni belle; il bello si ammira nelle opere della natura, si cerca nelle opere d' arte se belli o brutti si dichiarano ad ogni istante gli oggetti che all' osservazione ci si offrono. Ma poscia non si trova mai accordo e conformità nello stabilire in che cosa consista, con quali facoltà si percepisca, e per quali ragioni diversifichi il bello dal buono e dal vero. Alcuni dicono il bello essere — ciò che piace —, quasichè possa dirsi bello l' odore di un fiore perchè piace: per molti bello è — ciò che è capace di destarci una sensazione piacevole congiunta con una esterna rappresentanza —, come se una suonata di musica non potesse essere bella, avvegnachè niuna rappresentanza esterna l' accompagni: per altri bello è — ciò che è capace di porre in un conveniente esercizio le facoltà sensitive —; il che confonderebbe il piacevole col bello: chi lo fece consistere — nella varietà congiunta coll' unità —, come se una poesia che possedesse unità congiunta con varietà non potesse essere ancora bruttissima: chi — nella novità —, come se una cosa deforme non potesse avere unità: chi — nella facile percezione dei rapporti —, come se il vero che consiste per lo più nella percezione dei rapporti fosse lo stesso bello: chi finalmente lo determinò con altre caratteristiche, le quali danno campo a tali opposizioni da non permettere di accettare nessuna di cotali definizioni.

133. Per altro giova osservare che, come caratteri del bello in generale e spieganti moltissimi anzi la massima parte dei fenomeni estetici, al bello stesso concorrono queste qualità; ordine, proporzione, varietà congiunta con unità, armonia e semplicità, le quali risplendono sempre o tutte riunite od alcune solamente negli oggetti che si chiamano belli; siccome concorrono al sublime la grandezza, la magnificenza smisurata, l' illimitazione in uno con l' unità e la semplicità. Indi appunto nascono le varie gradazioni onde i fenomeni del bello ci si presentano: l'*eleganza*, che suppone semplicità di forme; la *grazia* che riposa su movimenti facili, gradevoli e delicati; la *ricchezza* che cresce nei movimenti e negli ornati; la *grandezza* che richiede elevazione ed estende il suo campo assai più che le antecedenti; finalmente la *illimitazione* e *magnificenza* smisurata, che propriamente porge l' idea del sublime.

134. Inoltre giova osservare come questo fenomeno complesso, la percezione e contemplazione del bello, che s' avvera nell' uomo così spesso, sottoposto all' analisi offre cotesti elementi; la percezione di un oggetto, il giudizio della beltà di lui, ed un sentimento piacevole che è amor puro verso la cosa bella. All' apprensione di un oggetto segue il giudizio

della beltà di lui e quindi il sentimento piacevole. Ma che; forse il giudizio costituisce la beltà dell'oggetto? oppure l'apprensione del medesimo, che non è se non un vero, lo costituisce bello? Nulla di questo. Egli è chiaro che per attribuire la qualità di bella ad una cosa uopo è paragonare la cosa col bello e vedere se ella partecipa degli attributi di bello, sì che in questo caso si suppone *bello* essere una cosa o qualità distinta da ciò che può confrontarsi con lui per vedere se ne partecipa. Inoltre chi bene addentra il concetto di bello chiaramente scorge come esso debba essere quasi una forma comune o una misura a cui riportare gli oggetti, le azioni e gli altri concetti per raffrontarveli; poichè per quanto possano essere puri o scevri di difetti gli esseri che si dichiarano belli, pure, se non hanno qualche imperfezione almen piccola, non ne escludono per altro la possibilità senza che perdano ancora la qualità di belli più o meno a tenore delle loro perfezioni, laddove il bello vero, reale, o dirò così, tipico, forma di ogni bellezza, non ammette in sè nemmeno possibilità di difetto o imperfezione; segno che è indipendente al tutto dalle concretezze dei fatti particolari. E però la nozione di bello siccome universalissima che è, è necessaria, assoluta, anteriore e indipendente da qualunque oggetto bello che si possa presentare alla percezione dell'uomo, oggetto che a lei si riduce per dichiararlo tale; in quanto essa è siccome l'esemplare a cui si confrontano tutti i belli particolari per deciderli tali: niun fatto e niuna idea particolare invero essendo il bello, nè essendo bella se non in quanto confrontata col bello universale si trova parteciparne le qualità. Che se cotal nozione è universale ella è anche primitiva. Intanto nel concetto di bello insieme colla cognizione di qualche cosa si inchiude una certa *corporeità*, un certo contorno quasi di rilievo, una certa *sensibilità* arcana e mistica, distintivo del bello, che forma l'appagamento del sentimento estetico dell'uomo e che è quasi la base in cui posa l'intelligente nella contemplazione del bello stesso. Or come spiegasi tutto questo? Un'altra osservazione. Sebbene il concetto di bello sia in origine universalissimo e primitivo, pure è un fatto che non è sviluppato guari se non presso i popoli inciviliti; anzi lo sviluppo della nozione di bello o dei fenomeni estetici va di pari passo colla vera cultura e civiltà, mentre i più rozzi difficilmente ne provano le soavi emozioni e i piaceri. Segno è questo che il bello nella sua forma attuale è nozione che ha ricevuto molti elementi dalla riflessione, la quale è più sviluppata presso i popoli più colti. Or noi sappiamo che la riflessione per attuarsi ha bisogno di forme o di elementi sensibili o quasi sensibili, quali sono la sensazione la fantasia e il linguaggio.

135. Ciò premesso così si spiega l'origine della nozione di bello e si porge mezzo a spiegare i fenomeni che gli si riportano. Noi dicemmo già altrove e spiegammo come primo oggetto di pensiero e prima idea che entra nella mente umana sia quella dell'Ente in quanto creatore delle cose. Che l'Ente poi, come Essere perfettissimo e primo, fondamento reale e scaturigine di ogni essere, operare e pensare, in sè possegga tutto ciò che presentato ad ogni intelligenza possa e debba forzarla a riconoscerlo non solo bello, ma veramente sublime nella sua realità perfettissima, perfezione assoluta, sapienza, potenza infinita, ed operazione onnipotente, onde col solo cenno di sua volontà le cose fa essere dal niente, ella è verità che non può recarsi in dubbio da chi ha senno. E che egli nel produrre tutte le creature con ordine, simmetria, varietà, semplicità, armonia ammirabile, nell'atto che loro conferisce la realtà e gli attributi specifici e individui, su loro rifletta un raggio uno splendore di quel bello che è in lui sostanziale, acciocchè in quella guisa che della realtà anche di questo partecipino, che è un'eccellenza, una perfezione, è altra verità che deve riconoscersi se vuolsi trovare ragionevolmente la spiegazione dell'esistenza della bellezza degli esseri creati e di tutti i fenomeni che ad essa si connettono. Or nell'Essere e negli esistenti, supposta l'esistenza (che loro non si può negare senza incorrere nel contraddittorio) di quelle proprietà, che affacciandosi all'intelligenza la debbono non solo appagare come verità, ma di più scuotere, rendere estatica, nobili-

tare, pascere soavemente, dilettare, bearla, ed eccitarla a puro sentito amore e trasporto verso di sè, nascerà di conseguenza e necessità legittima in lei la nozione o concetto prima di sublime poi di bello; di sublime nel concetto che le porgerà Ente nella sua immensità o grandezza sia di natura sia di azione da lei contemplata; di bello nel concetto che le porgeranno gli esistenti nelle loro proprietà; delle quali l'ordine, il rapporto, l'armonia e la rispondenza a quella che è l'idea eterna su cui sono modellate, idea comunicatale per poterle appunto giustamente misurare su lei, la riempiranno soavissimamente di ammirazione di amore di dolcissimo diletto. E così di fatto avviene, che l'Ente nel creare la mente umana, in quella guisa che se le presenta con tutta la sua realità infinita e sostanziale quale oggetto intelligibile e intelligente, e illuminandola con un raggio della sua intelligibilità e intelligenza l'attua all'intellezione; così, presentandosele collo splendore della infinita intelligibilità sua e di tutti i veri che da lui solo hanno ragione di loro esistenza, non che dell'immensità e grandezza sua tanto di natura che di azione, la colpisce di tale profondo sentimento misterioso, ne eccita lo stupore e maraviglia così che la rende estatica nella contemplazione di sè e le comunica la visione del sublime reale: ed in quella guisa che presentandoselo ad essere intuito la attua all'intellezione, così con sè le presenta in confuso le idee archetipe a cui tutte le cose debbono conformarsi per essere od essere bello, idee che contengono tutti gli elementi e quello splendore onde le illustra l'Ente acciocchè e per cui debbano essere belle esse e gli oggetti loro rispondenti, sì che alla mente medesima nulla resti per apprenderli belli se non contornare le idee loro archetipe il che eseguisce per mezzo dell'immaginazione estetica, e poi paragonarli con loro. Per tal modo la mente avuta la nozione radicale del sublime ed in esso per la visione delle idee archetipe il fondamento alla formazione della nozione di bello; coll'aggiungere all'elemento e tipo intelligibile un elemento fantastico per contornare e fissare riflessivamente le proprie idee, esprime il sublime ed il bello tipico, forma generale a cui tutti i concreti si riducono per esserne misurati e dichiarati portarne o no le qualità. E così sebbene il bello siccome idea semplicissima non possa definirsi non ostante può dirsi con Gioberti risultare = dall'unione individua di un tipo intelligibile con un elemento fantastico fatta per opera dell'immaginazione estetica =. L'elemento fantastico lo ricava la mente dal fondo della connaturata propria attività: con esso contorna e dà risalto ai tipi intelligibili nella espressione del bello.

136. Dalle cose discorse fin qui segue: 1.° Che nel fatto il sublime è prima del bello, se il sublime è nell'o dall'Ente, il bello dagli e negli esistenti; se il sublime in quanto è dall'e nell'Ente è infinito, illimitato, assoluto, intelligibile necessariamente, il bello in quanto è dall'esistente è finito, limitato, sensibile, relativo; e quindi se il finito, il sensibile, il relativo è dall'infinito, dall'affermativo dall'assoluto dall'intelligibile necessario. « Per tal ragione, conchiude Giob., e « perchè il sublime è logicamente anteriore, questo precorse negli annali del« l'arte e dovette precorrere al bello ». 2.° Che fra loro sublime e bello non differiscono se non per gradi; se non in quanto uno, il sublime, riposa nell'infinito nell'illimitato: l'altro, il bello, nel limitato e circoscritto. 3.° Che vi è un sublime e un bello naturale, l'Ente e gli esistenti; e che per la connaturale sua energia *intellettivo-fantastica* può l'uomo formarsi sotto varii aspetti e in varii sensi diversi sublimi e belli, il suo concetto e rappresentazione limitando e circoscrivendo in un caso, lasciando correre sulle ale della fantasia all'incircoscritto ed illimitato nell'altro caso. 4.° Che sublime vero naturale ce n'è uno solo, l'Ente, ma molti sono se si misurano dalla similitudine, approssimazione, partecipazione, o sono prodotti dall'operazione intellettivo-fantastica ed immaginativa: che di belli al contrario molti ve ne sono sia naturali sia artificiali.

137. Il sublime si ha si avvera e consiste in quel fatto qualunque o concetto, il quale per la illimitazione, immensità e grandezza sua colpisce talmente la intelligenza e lo spirito, che lo scuote potentemente, lo porta fuori dello stato

suo ordinario e lo empie di un senso tale di maraviglia che lo rende estatico ed istupito. Or la grandezza sulla quale posa il sublime può essere di due sorte, grandezza di estensione e di potenza; quindi il sublime ancora è di due sorte, sublime di grandezza di estensione, sublime di grandezza di potenza. Si ha il primo quando nel concetto di lui si ha il concetto di un'estensione illimitata, così l'indefinita estensione della volta azzurra del cielo osservata in una notte serena, l'indefinita estensione dell'oceano, un'estesa pianura ove l'occhio non trova confine, un'alta montagna, un precipizio da cui mirinsi gli oggetti che stanno al fondo, sono tutte cose che destano il sentimento del sublime nella grandezza di estensione. Si ha il secondo allorchè il concetto sue è il concetto di una potenza che non ha limiti: come il concetto del — fiat lux — del Genesi E siccome la potenza può considerarsi siccome di tre sorte, fisica, intellettuale, morale, però anche il sublime sotto quest'aspetto si divide in sublime di potenza fisica, qual ci presenta l'idea dell'Eterno che con un semplice volere crea il grande universo; in sublime di potenza intellettuale, qual ci presenta l'idea di Archimede che diceva — datemi un punto fisso e vi muoverò la terra —; in sublime di potenza morale quale ci presenta l'idea di un eroe che sacrifica sè stesso pel bene degli altri, che resta immobile all'urto della più violenta scossa di passioni.

138. Il bello si ha, si avvera, e consiste in quel fatto e concetto qualunque il quale nella sua unità, varietà, semplicità ed insieme ordine, proporzione, armonia, il contemplante riempie di soavissimo piacere e soddisfazione. Esso come dicemmo è di due sorte naturale ed artificiale. Il *naturale* è quello che ci presenta la natura negli ordini suoi; l'*artificiale* è quello che l'uomo ha saputo produrre adoperando diversi mezzi. Perchè poi gli ordini della natura sono tre, di sensazione, di cognizione, di operazione, tre specie di bello ne emergono, il fisico che la natura ci presenta nell'ordine di sensazione; l'intellettuale che ci presenta nell'ordine di cognizione; il morale che ci presenta nell'ordine di operazione. « L'uomo che volge « il suo sguardo a contemplare il vasto « spettacolo della natura, incontra per « ogni dove molteplici immagini del bel« lo. I verdi campi di variopinti fiori « smaltati, quel ruscello che le sue chia« re e fresche acque va portando con « tortuosi giri per le valli, i canori au« gelletti che snodano la loro lingua a « lodare la dea del mattino, son tutti « oggetti che svegliano in noi il sen« timento del bello, attraggono, invita« no, impegnano l'anima, e con diletto « la governano. La vista del mare tran« quillo, il zefiretto che ne increspa lie« vemente le onde, la barchetta che dol« cemente la fende son tutti oggetti che « noi diciamo belli. Le figure degli og« getti regolari, le proporzioni con cui « sono disposte le parti che alla forma« zione di un tutto concorrono, l'alter« nar dei giorni e delle notti, la costan« te successione delle stagioni, destan« do in noi l'idea dell'ordine, della re« golarità e della simmetria un vivo di« letto ci arrecano. La vista e l'udito « sono i sensi che principalmente ci som« ministrano il bello sensibile.

« Le umane azioni con la loro mora« lità si dicono ancor belle. Così bella « è l'ingenuità del carattere, bello un « atto di disinteresse, e così via via. « La stessa denominazione si applica an« cora alle cose intellettuali? Bella si « dice una pronta risposta, bello un trat« tato scientifico che presenti diverse ve« rità incatenate per modo che l'una dal« l'altra discenda, e fra loro si connet« tano. Son queste le forme che pren« de il bello in natura.

« Ma l'uomo non solamente ammira « il bello, ma con la sua immaginazio« ne crea nella sua mente oggetti che « poi realizzati sono capaci di destarci « il sentimento della beltà. Il bello così « prodotto si chiama *artifiziale*, e costi« tuisce il fondo delle belle arti. Le « principali sono sei, *pittura*, *scultura*, « *architettura*, *musica*, *poesia*, *eloquen« za*, ed alcuni vi aggiungono *l'arte « delle ville o dei giardini*. La pittura, « scultura architettura e l'arte dei giar« dini dirigonsi alla vista, laddove la mu« sica, l'eloquenza e la poesia parlano « più d'ogni altro all'orecchio.

« La pittura combinando la luce, le ombre e la varietà dei colori, ritrae gli oggetti e le azioni. La scultura e la plastica dispongono delle linee e delle superficie modellandole sul marmo e sopra altra materia molle e per via del rilievo danno agli oggetti che producono le divise della realità. L'architettura servesi dei materiali della natura e dando alle sue costruzioni l'ordine, la simmetria e le forme geometriche, ci desta la piacevole sensazione del bello. La musica adoperando i suoni e la melodia imita talvolta lo strepito terribile dei vulcani e delle tempeste, e spesso arriva ad esprimere le più tenere commozioncelle del cuore umano. La poesia e l'eloquenza servonsi della parola congiunta col ritmo, ma con diverso intendimento. La prima nel mentre diletta, descrive con precisione ed esattezza ogni sorta di oggetti, perciò sopra tutte le arti si estolle. La seconda ha per iscopo il persuadere, ma nel far ciò non lascia di trasportarci con le attraenti immagini del bello. Finalmente l'arte de' giardini modifica la terra in modo che la vegetazione prenda le forme più acconce a destare più immagini gradevoli.

« Domandano gli estetici: le arti belle sono sempre imitatrici del bello naturale e lo creano a loro posta? Certa cosa che l'architettura e l'arte dei giardini per lo più creano, e di rado imitano. La pittura però, la scultura e le altre imitano il bello naturale, ed ora producono un bello che in natura non trovasi, ma che è una pura creazione dell'immaginazione dell'uomo (la quale dà corpo e risalto al tipo intellettivo mediante l'elemento fantastico) e che *bello ideale* si appella. L'Apollino del Belvedere, la Venere Medicea sono un bello ideale realizzato dalla scultura greca. L'uomo individuale è un bello naturale; ma gli individui offrono chi un difetto, chi un altro. L'Apollo è il perfetto o ideale della bellezza maschile, come la Venere lo è della femminile ». (Maccleo vol. 1.° — Ideol. — Sez. 2.ª C. 6.ª pag. 139-41-42.) Qual sia poi l'origine di questo bello ideale abbiamo esposto sopra, onde risulta come il bello sia un che di costante assoluto ed universale, non un che di relativo e convenzionale. E perchè gli oggetti reali per lo più misti a bellezze hanno dei difetti, quindi per condurre le arti a perfezione devesi non imitare servilmente, ma avendo ad esemplare il bello ideale quello si procuri di ritrarre nelle opere di arte, avvicinandosi più che è possibile, ed il tipo ideale permette, alla espressione di ciò che fa o far suole natura.

SEZIONE NONA

STORIA DELLA FILOSOFIA.

1. Affinchè nulla di ciò che si attiene alla filosofia resti non accennato almeno da noi, il sommario delle dottrine filosofiche esposte sin qui chiudiamo con un compendio storico sull'origine e vicende della scienza, tenuto nei termini di semplici cenni narrativi in ordine cronologico, omesse tutte le critiche osservazioni, perchè così vien comandato dalla brevità di tutto il corpo. Questo compendio per altro dividiamo in quattro epoche onde servire ad ordine e a chiarezza: nella prima faremo della cultura e filosofia delle nazioni nei tempi più antichi e quasi antistorici, in quanto le notizie che ne abbiamo non sono bene appurate distinte ed accertate, sia per ragione della lontananza di tempo da noi, sia per la mancanza di documenti sicuri, sia per ragione della confusione in che allora le dottrine filosofiche si tenevano coi dommi religiosi: nella seconda faremo della filosofia delle scuole greche fino all'origine dell'ecletismo: nella terza dalla origine dell'ecletismo fino alla ristaurazione: nella quarta delle vicende della filosofia dalla ristaurazione fino ai nostri tempi.

2. Qualunque nozione si dia e si adotti della filosofia ella in ultimo riducesi ad essere risultato dello sviluppo delle facoltà umane. Or poichè coteste facoltà dovettersi sviluppare fin dal principio dell'esistenza dell'uomo, se date gli furono acciocchè per esse potesse intendere alla conservazione, perfezionamento e benessere di sè, perciò la filosofia ancora dovette mostrarsi assai per tempo, svolgersi e perfezionarsi con lui. Che se la

origine di tal scienza ricavar vorremo dalla prima, più autentica, antica e sicura delle storie, quella di Mosè, troveremo la medesima nata e quasi creata coll'uomo, della quale può dirsi essere stato dotato per benefizio divino anzichè averla acquistata per proprio lavoro ed applicazione. Chè Iddio, come provvidentissimo, non poteva negare all'uomo, creato in stato adulto, di società, e come progenitore degli altri, tanto di cognizione e scienza quanto era necessario alla propria difesa e direzione, alla buona educazione ed ammaestramento dei figliuoli, senza privarlo dei mezzi necessarii per incamminarsi al proprio fine. Indi ci fa sapere la citata storia che Adamo quasi subito creato impose a tutti gli animali il nome che propriamente loro apparteneva, segno di una scienza estesissima e profonda; nella quale dovette ammaestrare i suoi discendenti per tempissimo istruendoli nelle cose tutte di religione, di morale, delle arti e della civiltà, se ci narra la medesima storia, come Caino suo primogenito fu il fondatore e reggitore della prima città che abbia esistito; come Jubal fu il padre dei sonatori di cetra e di organo e d'ogni specie strumenti, come Tubalcain fu artefice d'ogni sorta di lavori di rame e di ferro; come Enos istitnì molti riti e cerimonie del pubblico culto del Signore; siccome che Noè secondo stipite dell'umana schiatta, fu quello che conservò ai suoi posteri ed insegnò ai figli e discendenti le cose di culto, di morale, le arti e le scienze da lui apprese da suoi maggiori avanti il diluvio od apparato particolarmente dal Signore: per le quali cose tutte, siccome società formata e compiuta, così supponesi cognizione, scienza ed arte esplicata ordinata ed in sè compiuta.

3. Questa adunque l'origine della filosofia che nacque e fu creata coll'uomo. Riguardo poi a'suoi incrementi e vicende tutti i dati storici e le ragioni più plausibili non altro ci dicono nè altro ci permettono supporre se non che le genti antiche fin dal momento della dispersion loro dopo la confusione delle lingue nella torre babelica si adoperassero a coltivare i semi scientifici che ricevettero dal loro antenati e portavano seco, per ricavarne quello conclusioni che contengono e così formarne la scienza, tanto utile al benessere sia degli individui sia di intiera la società. Ma siccome per diversi motivi scarse assai e confuse sono le notizie che ne abbiamo così non ci consentono di accertare molte cose della loro scienza filosofica; laddove, quanto più si procede coi tempi, le notizie più decise, esplicite e molteplici ci mostrano la filosofia sodarsi sempre più sistemando ed ordinarsi in una scienza distinta e determinata con caratteri propri e particolari. Indi di ciò che si riferisce alla filosofia di quelle prime antichissime nazioni duopo è contentarsi dei seguenti pochi cenni confusi, che costituiscono ed esauriscono la prima delle epoche storiche sopra proposte.

EPOCA PRIMA

Della filosofia delle primitive nazioni fino all'origine delle scuole greche.

4. Tutti gli eruditi convengono la filosofia aver avuto origine ed esistenza nell'Oriente siccome colà ove fu la culla del genere umano. Ivi forse i primi, certo notabili assai si resero i Caldei, cui Cicerone chiama antichissima schiatta di dotti. Celebre fu fra essi un Zoroastro, forse vivente all'età di Nemrod come erede S. Epifanio, tenuto maestro dalla nazione e di cui il nome opinano alcuni eruditi fosse appellativo ed esprimesse *contemplatore degli astri*. Essi riconoscevano una suprema divinità e varii ordini di intelligenze inferiori; ma professarono e forse fondarono l'errore dell'emanatismo nello spiegare l'origine delle cose. Posciachè tennero i varii ordini delle intelligenze da loro ammessi essere emanati da Dio egualmente che tutte le cose; e, come altri spiegano, Dio essere un principio igneo (che essi adoravano appunto sotto la figura di fuoco vivificatore di tutta la natura) diffuso per tutto il mondo siccome una grandissima anima, e da lui aver avuto origine tutte le cose dell'universo. Ma eglino attesero specialmente all'astronomia per la quale eccellentemente presentava il loro paese. Si distinsero in questa Belo loro re e assai altri che furono fra i principali sapienti della nazione, cioè Azonace dotto

maestro di Zoroastro, Marmaridio, Zarmocenide, Nabariate ec. o finalmente Beroso Babilonese e Sacerdote del tempio di Belo, che intorno ai tempi di Alessandro Macedone scrisse la storia dei Caldei e recò le caldaiche discipline in Grecia, onde fu onorato di una statua nel Ginnasio. Si ha da non dispregevoli memorie che i Caldei conobbero molte delle più belle scoperte astronomiche: la divisione dell'anno in 365 giorni, cinque ore e alcuni minuti: il giro della terra e degli altri pianeti in orbite diverse intorno al sole: la distinzione delle stelle dai pianeti e la differenza della luce delle une e degli altri: la natura delle comete e delle loro rivoluzioni: la ragione degli ecclissi lunari. Quando però non contenti della semplice osservazione degli astri o della contemplazione dei fenomeni celesti vollero i risultati di queste collegare colle dottrine metafisiche allora i gravissimi errori inventarono e produssero dell'astrologia della magia della divinazione, onde pretesero conoscere e predire i destini degli individui degli imperi delle nazioni dalla cognizione del corso, movimenti, congiunzioni e positure degli astri, che grandissimo imperio ed influenza pretendevano avessero su tutti gli effetti mondani non solo fisici ma anche morali.

5. Dalla Caldea la filosofia si stese ai Persiani che vi si distinsero assai per tempo. Zardust o Zoroastro, altro da quello de' Caldei, ne fu il maestro più notabile, e viveva secondo la comune opinione ai tempi di Dario Istaspe. Egli ammise il tempo assoluto qual essere primo, potentissimo ed infinito, suprema ragione di tutte le cose, dal cui seno fin da eterno uscirono i due principi opposti, Ormuzd, la luce pura, la sapienza, la perfezione, il creatore d'ogni bene; ed Ahriman principio delle tenebre e del male, opposto ad Ormuzd. Da questi due principii divisi, prodotti dal Dio superiore suddetto chiamato Mitra, discendono per varii gradi e generazioni gli Dei inferiori, gli spiriti, gli eroi fino a tutte le cose che sono o buone o cattive le quali dopo i contrasti che avranno sostenuti in questo mondo le une contro le altre se ne tornano ciascuna al proprio principio; sebbene in un universale rinnovamento delle cose che avverrà quandochesia Ormuzd avrà lo scettro del generale comando, precipitato nelle tenebre eterne Ahriman con le cose da lui emanate. Zardust fu autore di un libro intitolato Zend-Avesta, diviso in due parti, l'una delle quali trattava di religione, l'altra riguardava al governo de' costumi. Discepoli di Zardust furono i Maghi, e da lui vuolsi attingesse la sua dottrina Manete. Però questi si possono tenere i punti principali della filosofia persiana. Un principio od anima universale, immensa, divina, attiva, vivace, a similitudine di fuoco, penetra ed avviva tutte le cose, ed in tutte si manifesta più o meno, ma specialmente nella gran luce del sole palesa la sua attività. Quest'anima immensa universale è il supremo Dio da cui scaturirono due principi uno degli spiriti, della luce, del bene, l'altro dei corpi delle tenebre del male: Tutte le cose emanano da cotesti due principi e a loro ritornano. Ecco i semi dell'emanatismo, del panteismo, del manicheismo. Le anime sono create dal principio buono e da lui unite al corpo con l'arbitrio di servire a lui o al principio cattivo; ma se sono virtuose ritornano al principio buono, Ormuzd, se malvagie, dal principio cattivo, Ahriman, sono balestrate nelle tenebre. Al sole deesi un culto come quello ove specialmente ci si manifesta il Dio supremo e dopo lui deesi culto agli altri astri e alle stelle perchè in esse abitano e ci si manifestano gli Dei inferiori, e vi abitano gli eroi e le anime buone. Di qui il *Sabeismo* (culto degli astri) in cotanto credito presso i Persiani, la magia l'astrologia, e la divinazione, a cui si abbandonarono essi non meno dei Caldei. Fra i maghi dopo Zardust ebbero nome Istaspe ed Ostane che si vuole recasse il primo in Grecia la sapienza persiana.

6. Gli Arabi vicini alla Persia ed alla Caldea parteciparono a tutte le dottrine di cotesti due popoli. Però ammettevano anch' essi un Dio supremo, ma diffuso e distribuito nei pianeti, nelle stelle, negli uomini o in tutte le cose siccome anima universale vivificante ogni cosa· ammettevano Dei inferiori e demoni, e però Dei buoni e Dei cattivi emanati dal primo, principi di tutti i beni o di tutti i mali che esistono, governatori del mondo

inferiore, dei quali pieno sono le stelle; che però sono da adorare per rendersi benevoli gli Iddii che le abitano, e se ne deve osservare la nascita, il tramonto, i domicilii, le congiunzioni, i giri per ricavarne regole e norme al proprio nostro governo: ammettevano anche una vita futura e una certa immortalità. Così la magia, l'astrologia l'emanatismo, il dualismo, e il panteismo furono i cardini della loro filosofia e della loro morale religiosa. Presso gli arabi vi fu una setta chiamata *Sabei* (da cui il nome di *Sabeismo* a quella specie di culto che adora il sole le stelle gli oggetti e le forze della natura) che non si debbono confondere con gli Zabi altra setta uscita fuori al tempo di Maometto. Fra i loro sapienti si distinse un Lokmann che istruiva col mezzo di favole come altrove Esopo. Da alcuni si vuole contemporaneo di Davidde.

7. Sugli Egiziani due opposte opinioni vanno in voga presso gli storici. Alcuni vogliono la loro antichissima filosofia non altro essere stato che un ammasso di errori e di false teorie, altri tengono che essi professassero per la maggior parte dottrine pure e sanissime. Pare dall'una parte e dall'altra siavi esagerazione e che le un solo sistema debbansi conciliare così le contrarie opinioni. In primo luogo che gli Egiziani antichissimamente si distinguessero in meccanica è chiaro dalle loro piramidi ed obelischi che contano migliaja e migliaja d'anni conservati eccellentemente fino ai nostri giorni; che ancora facessero grande studio e progressi grandi nell'astronomia e nella geometria si ha dalla costruzione degli stessi obelischi e piramidi, dalla costruzione e innalzamento di ammirabili fabbriche e colonne, dagli scavi di laghi e canali irrigatorii, e dalle moltissime altre opere meccaniche idrostatiche ed astronomiche di alcune delle quali rimangono gli avanzi anche adesso che fanno maravigliare i nostri dotti ed artisti e che non poteano farsi con quella precisione che portano improntata in loro senza una profonda cognizione della geometria: si ha in ultimo dalla condizione della loro professione, e del suolo ove abitavano; perchè essendo comunemente dediti all'agricoltura ed il Nilo ogni anno innondando la massima parte del loro territorio così che, depositandovi molta melma e terra da lui portata cancellava le tracce degli stabiliti confini, ebbero bisogno di attendere al giro degli astri e agli andamenti delle stagioni per conoscere i tempi opportuni di ciascuna delle operazioni dell'agricoltura e però dovettero essere astronomi, al che prestava molto opportunamente la purità del loro orizzonte, la opportunità del sito e la vicinanza all'equatore; ed ebbero bisogno di attendere alla scienza delle misure della terra per ritrovare riconoscere e riformare i confini dei campi e delle proprietà dopo ciascuna innondazione. Così dai loro studi astronomici pare che si abbia come conoscessero e il sistema planetario quale si conosce ed ammette ora universalmente, e la rivoluzione annua del sole in 365 giorni e quasi sei ore, e le vere cagioni non che i calcoli precisi per predire gli ecclissi del sole e della luna; come possedessero tavole astronomiche delle rivoluzioni dei pianeti ed avessero composte teorie pel ritorno periodico delle comete; avvegnachè poscia tutte queste belle scoperte e dottrine astronomiche confondendo con altre metafisiche, deturpassero con piegarle e farle servire alla divinazione, all'astrologia, alla magia. Che finalmente antico e grandissimo studio si facesse appo loro della medicina della botanica e della notomia risulta dall'antichità e celebrità dei medici egiziani, Api, Apolline, Escelapio, ed altri molti; dall'arte antichissima ed eccellentissima di imbalsamare i cadaveri e quasi renderli eterni, a pareggiare la quale non sono arrivati ancora tutti gli studi e le scoperte moderne. Or avendo avuto origine gli Egizi dai figli e nipoti di Noè, presso i quali si conservarono idee sincere di filosofia e di religione, da principio avranno avuto dommi e dottrine pure che nel segreto si saranno lungamente conservate tali anche presso alcuni particolari sacerdoti e sapienti, più sinceri studiosi scevri di pregiudizi e di superstizione; ma la maggior parte e specialmente il volgo anche dei sacerdoti (che anche fra le classi privilegiate vi ha il suo volgo) presto degenerò in errori grossolani e dottrine riprovevoli. Perciò pare certo che appo loro a principio si credesse ad una sola divinità suprema,

principio, creatrice e governatrice del tutto, all'immortalità degli spiriti e quindi e tutte le deduzioni che legittimamente si tirano da queste due fondamentali verità, ma poi offuscati i lumi della primitiva rivelazione, in spiegare l'esistenza delle cose, a simiglianza dei Persiani e Caldei, si attaccavano all'emanatismo; e dissero questa divinità universale ripartirsi in Dei, in Genii, in Demoni, in Eroi, ed animare e reggere tutte le membra dell'universo, il sole cioè, le stelle, i pianeti, la terra, gli eroi, gli uomini, gli animali, le piante, tutte cose ove ei si manifesta (emanatismo), e però a tutte queste cose dovevasi un culto (onde Sabeismo, feticismo, astrologia, magia, divinazione): la medesima, come principio attivo animatore della natura sotto il nome di Osiride, aver avuto bisogno di un altro come condizione per svilupparsi che fu Iside, simbolo della materia, idea della femmina come Osiri era l'idea e figura del maschio, e dal connubio indissolubile di questi due principi aver avuto origine tutte le cose (dualismo): primi germi di questa unione essere stati Oro, principio della luce, degli spiriti, della realità, del bene, e Tifone principio della materia, delle tenebre, del male; i quali sono in continua guerra fra loro, mentre da essi sono i beni tutti e i mali che sono (manicheismo), e ad essi ogni cosa ritorna, (immortalità degli animi); sebbene parlando delle anime umane come particelle e manifestazioni della divinità che ritornano al suo principio, l'anima universale, debbasi supporre che passino da uno ad altro corpo prima del loro ritorno, per purgarsi dalle macchie che per sorte avessero contratte abitando nella materia (metempsicosi). A queste teorie si coordinavano le dottrine morali. Fiorirono tra gli Egiziani due Ermeti chiamati Mercurj dai Romani, uno dei quali soprannominato Theut, Toot, Sisoa, Trismegisto: indi si trovano i nomi di Sonchide, Secnufide, Cheremone, Manetone, contemporanei di Pitagora, Platone, Tolomeo Filadelfo respettivamente. I loro sapienti venivano chiamati Sacerdoti, Profeti, Gerofanti, Orologhi ec.

8. Gli Etiopi e i Libi, e per la vicinanza cogli Egiziani, o per le condizioni della postura del loro paese, e per i legami di schiatta, si diedero ai medesimi studi e alle medesime occupazioni degli Egiziani, onde la somma uniformità risulta fra questi e quelli nella dottrina nella cultura nella religione, nella morale. Fra i Libi fiorì il *massimo* Atlante riputato il padre e il più antico maestro di astronomia; onde la favola finse che egli reggesse colle sue spalle il cielo, e la celebrità del suo nome fu perpetuata nell'adoperarlo a designare grandissimi monti ed catesissimi mari.

9. Delle cognizioni dei Fenici molti dubitano; ma niuno contrasta la loro perizia nella nautica della quale furono facilmente gli inventori, siccome all'opinare di alcuni delle lettere alfabetiche. Or la nautica suppone notizie matematiche ed astronomiche; però si vuole che fossero attentissimi osservatori degli astri e delle stelle. Le memorie storiche ci dicono che la maggior parte delle molteplici divinità adorate poscia dai Greci e da altri popoli limitrofi furono inventate dai Fenici, chiamati anche Cananei, che altri spiega, mercanti. Tre uomini celebri fiorirono presso i Fenici, Sanconiatone, Mosco, o Cadmo. Ecco ciò che ce ne dice Martini nella sua — Storia della Filosofia — vol. 1.° discorso 1.° pag. 12. « Ma quello che si dice di Sanconiatone « e Mosco è assai dubbio. E tuttavia noi « non possiamo tacere quel che trovasi « scritto. Di Sanconiatone si legge che « ammettesse un fluido universale come « cagione primaria dei fenomeni naturali; e dell'altro si narra che sia l'inventore del sistema mondiale Atomi« atico. Si avverta che alcuni dicono « Moco ed altri Oco. Cadmo, contem« poraneo di Mosè e di Giosuè, era pure « sapiente; ma i suoi pensamenti anda« rono smarriti; sappiamo solo quello « che fece nella letteratura »; che portò in Grecia coi caratteri fenici. Però in religione i Fenici comunemente furono politeisti; la loro cosmogonia si riduceva ad un cieco materialismo, in quanto spiegavano la produzione delle cose per un fatale sviluppo *del torbido Caos* o di uno *spirito di aere tenebroso*, principi infiniti dell'universo e ignoranti dei loro fini, come si riferisce insegnasse Sanconiatone. Il resto che riguarda la loro dottrina

filosofica, fuor ciò che spetta a nautica, astronomia o matematica, è incerto.

10. Gli Indiani furono tra i popoli che primi si dedicarono allo studio delle filosofia; ed avvegnachè non si debbano loro menar buone le loro antichissime età e periodi di migliaia e migliaia anzi millioni d'anni, pure non si può loro contrastare che la loro sapienza non sia delle più antiche a fronte della coltura degli altri popoli. La nazione è divisa in quattro caste. Quello che specialmente si occupò sempre della conservazione dei loro libri sacri (i Vedi) e che in conseguenza sovrinteso alla loro interpretazione, alla dottrina religiosa, filosofica e morale (che presso loro hanno così stretti rapporti da confondersi l'uno coll'altra) fu quella dei sacerdoti, i quali appunto, perchè custodi e maestri delle scienze, dai Greci furono detti Ginnosofisti che vale *sapiente nudo* poichè andavano pressochè nudi. Si dividevano essi in varie sette: quella dei Bracmani la più celebre; quella dei Germani, dei Samanei, del Pramni, dei Calani. Opinano molti eruditi i Germani o Samanei essere stati la medesima setta. I Bramani erano ereditari: il loro principio fondamentale era di fuggire le voluttà e disprezzare onori e ricchezze, al che potrebbero pareggiarsi agli Stoici. I Samanei abbandonavano tutto per vivere nella solitudine in continua contemplazione: campavano di limosina: loro cibo era pane riso e frutta, bevanda l'acqua, letto la nuda terra. Alcuni vivevano perfettamente solitari e si chiamavano Ilobi che significa *viventi nelle foreste*. Sostentavansi con sole frutta salvatiche. I Pramni mettevano in ridicolo i Bracmani e si occupavano di frivolezze. Si ignora qual fosse l'occupazione delle altre sette. Fra i Ginnosofisti è specialmente commendato Budda riformatore della religione o filosofia indiana e vivente forse mille anni avanti Gesù Cristo come pensarono alcuni. Vien creduto Vichnou nella sua nona incarnazione, nato da una Vergine sposata ad un re dell'Indostan. Da costui si ha con la riforma la divisione della dottrina e religione degli Indiani in bramismo, nella quale stanno tutti coloro che seguono sempre le antichissime tradizioni che esprimono le dottrina del Dio Brama, raccolto nei Vedi, stesi in *sanscritto*, lingua antichissima sacra e sapiente dell'India, morta già da più secoli; ed in buddismo, nella quale stanno tutti quelli che accettarono le riforme di Budda, e che attualmente è forse più esteso del bramismo, non solo in India ma nell'Annam, nella Tartaria, nel Tibet, nel Giappone, nella Cina, ed in altre regioni ove la filosofia e religione degli Indiani potè stendersi. Discepoli di Budda furono Maokiajo o Tamo. Dopo aver Budda insegnata la immortalità degli spiriti e premi e pene nell'altra vita e la metempsicosi, morendo rinnegò tutte queste cose siccome semplici simboli, e dichiarò per lui solo il niente e vuoto infinito essere il principio e il termine onde nasce o dove si risolve il tutto. Questa teoria fu poscia commentata così dai suoi discepoli. Il niente e il vuoto, origine e termine degli esseri, essere un principio universale, ineffabile, infinito, non mortale, non generato, senza potenze, intelligenza o attributi, e però senza intendere, desiderare, deliberare cosa alcuna, essere quello da cui scaturiscono gli animi e gli elementi, e tutto ciò che vive sente ed esiste in lui risolversi per morto. Le cose non differiscono tra loro, ma si distinguono tra loro per usi e per le figure. E poichè il vuoto principio di ogni cosa è perfettissimo e beato nella sua mancanza di attributi e nella sua apatia, così beato è perfettamente chi meditando, vincendo tutti gli affetti, anzi estinguendoli diviene simile a questo principio coll'acquistare perfetta apatia senza alcun uso di intelletto o di altra potenza. Onde nella religione di Budda, nella quale, come è chiaro, inchiudesi l'emanatismo il panteismo l'ateismo e il fatalismo, la suprema felicità del Dio principio delle cose e dell'anima umana si fa consistere in uno stato di indifferenza o di indolenza perfetta. Dalla divisione poi e ad uno dalla confusione della religione e filosofia antica degli Indiani, quella del bramanismo, con la riformata del buddismo deriva che, tanto nei libri quanto presso i sacerdoti e sapienti, trovinsi le dottrine più differenti tra di loro, sopra Dio, sopra il mondo e sopra l'anima; il realismo cioè e l'idealismo, il teismo e l'ateismo, il materialismo e lo spiritualismo. Infatti la scuola di Capila

fu atea materialista panteistica e fatalistica, mentre negava Dio perchè, come insegnava, non poteva percepirsi nè coi senso, nè col raziocinio, nè poteva conoscersi in forza di rivelazione, e daltronde spiegava la intelligenza come risultato di combinazione di forze corporee, in quel modo che la produzione di tutte le cose per un fatale svolgimento della materia. La scuola di Gotama al contrario fu spiritualista che, colla materia ed atomi eterni, ammetteva Dio e l'anima spirituale e distinta per natura dal corpo cui informa e muove. La scuola Vedanta propendeva assaissime all'idealismo coll'ammettere una sola essenza attivissima che contiene tutte le possibili modificazioni, nelle quali si trasforma e comparisce ogniqualvolta si dà il caso dell'esistenza di qualche cosa che non è se non la comparsa e trasformazione di quella essenza universale.

Perlochè questi sono i capi principali di dottrina presso gli Indiani. L'essere primordiale è Brahme (il Grande) che non può essere compreso da alcun pensiero umano. A principio egli riposavasi immerso nella contemplazione di sè, in seguito la sua parola fece uscire tutte le cose da lui per una serie di emanazioni continuate. *Brahma* dicesi in quanto è produttore delle cose; come forza conservatrice si chiama *Vichnou*, e come distruttore e rinnovatore delle forme della materia nomasi *Siva*; e questi tre modi di considerare la divinità costituiscon la trinità (Trimourti) indiana. Quest'essere primordiale è anche l'unico, poichè, mentre ha in sè la ragione di sua esistenza ed esiste da tutta l'eternità, tutto il resto emana da lui rientra in lui non è altro che lui. Egli ha due modalità: la prima comprende tutte le qualità che hanno i caratteri dell'assoluto e dell'immutabile; la seconda abbraccia le qualità accidentali. Indi il persuadersi gli uomini di avere una esistenza diversa dalla divinità è una vera illusione, poichè lo spirito e la natura sono due manifestazioni di Dio. La natura è il complesso degli enti sensibili; lo spirito è l'intelligenza immateriale che muove i corpi. Però coi manifestarsi di Dio nello spirito e nella natura nacquero molti esseri che non uscirono dalla sostanza dell'ente primordiale, e così lo spirito il corpo nell'uomo non sono che lo stesso ente con diversi anzi opposti attributi. L'uomo a somiglianza di Dio ha due modalità; la superiore (lo spirito) e l'inferiore (il corpo) che involge la prima. La modalità superiore è una porzione dell'anima universale dello stesso Dio che informa tutto. E siccome la natura colle facoltà di percepire, di conoscere, di coscienza e colle forze materiali, l'essenza che ci porta a conoscere il buono, il vero, il giusto, l'apparenza che a cercare le cose sensibili caduche, e l'ignoranza che ci porta all'inerzia, possiede i principî dei cinque elementi di cui sono composti i corpi, l'etere cioè, l'aria, il fuoco, l'acqua e la terra; così il corpo dell'uomo ha cinque organi analoghi ai cinque elementi. Sebbene l'uomo de' corpi ne abbia due, uno esterno, grossolano, materiale, l'altro interno più puro e sottile che serve di intermedio fra l'anima ed il corpo. Conciossiachè l'uomo è libero, può peccare, e però l'anima di lui in punizione de' suoi peccati viene mandata da uno in altro corpo inferiore di condizione a scontare la sua mancanza; che se merita premio viene mandata in un corpo più nobile finchè coi passare di uno in altro non sia giunta mediante lo studio l'applicazione e la meditazione a riconoscero sè stessa e l'essenza divina di cui è parte. Allora ella prima conseguisce il primo grado del sommo bene in questa vita, che è la scienza; ma finalmente sciogliendosi da ogni inviluppo corporeo viene assorta intieramente nelle grand'anima a godere una beatitudine sempiterna. Che se Dio è tutto, se tutto informa e regge qual anima universale e tutto a lui deve ritornare, il sole, la luna, le stelle, è chiaro, essere di origine celeste; essere di origine celeste tutto ciò che ci apparisce alla vista e alla cognizione e tutto meritare un culto, specialmente poi gli uomini che si distinsero nella sapienza, nella forza o in qualche virtù. Di qui si trova la spiegazione della *divinizzazione* universale operata dagli Indiani: mentre si conosce ed evidenza che questi errori, l'emanatismo, il panteismo, il fatalismo, la metempsicosi, il politeismo, furono come incarnati nella loro sapienza. E sebbene siano stati di-

ligentissimi osservatori degli astri e si siano distinti anticamente nelle arti nell'industria e nello incivilimento, la loro astronomia degenerò in astrologia, la morale e la religione in divinazione, in frivole cerimonie e vane osservanze.

11. I Tibetani credono anch' essi ad un Dio supremo che si rivela sotto triplice forma e che subisce moltaplici trasformazioni. Così le loro tradizioni sull'origine delle cose, sugli spiriti e sulla trasmigrazione delle anime, mostrano che la sapienza e religion loro ha moltissime analogie con quella degli Indiani, siccome quella che in gran parte accettarono facilmente da Budda o suoi seguaci, di cui ricavettero gli insegnamenti.

12. Presso i Cinesi i libri sacri sono cinque appellati i King. Vi si trovano quasi tutti i dommi degli altri popoli orientali, la qual cosa fa sospettare comune l'origine loro. E però essi ancora insegnavano l'emanazione delle cose da Dio, Dio siccome l'anima, il principio vivificatore di tutte le cose essere diffuso ed informare tutto ciò che esiste, la trasmigrazione delle anime, il fatalismo, lo quanto asserivano la produzione delle cose essere un necessario sviluppo dell'essere primitivo, una specie di materialismo, ed il politeismo, perchè non ammettevano in fondo in fondo se non materia o ciò che si sperimenta coi sensi, e di tutte le cose anche più vili si formavano divinità cui prestar culto. È vero che ammettevano Dei inferiori o demoni, i quali fossero in commercio cogli uomini, ma anche a questi davano sembianze corporee e corpi cui abitare. Da tutto questo procedette che la religione dei Cinesi di conserva con la scienza consistette fin antichissimamente in una specie di Sabeismo, nell'adorazione cioè del cielo, degli astri e delle forze della natura personificate, frammista a molte superstiziose credenze sull'astrologia, ed influsso sidereo, sui demoni e sulla magia; onde poi ne risentirono le influenze e ne furono dominate l'astronomia, la musica, la morale, la politica, e le altre scienze. Il primo fra i sapienti cinesi che si conosca e che fu ancora il loro primo legislatore fu Foe, o Fou-hi, vissuto forse 2900 anni avanti Gesù Cristo. Dopo Fo-hi, circa 800 anni prima di Cristo, sorse Lao-Kiun a riformare l'antica dottrina, e mentre applicava i numeri alla musica alla fisica ed alla magia, fondava la setta dei Tao-tsè, di cui l'oggetto era appunto di investigare la intelligenza e ragione suprema detta Tao, l'*inconcepibile*, e l'origine delle cose per mezzo della solitudine e della meditazione. La intelligenza, insegnava, ha prodotto uno, uno ha prodotto due, due ha prodotto tre, dai tre sono scaturite tutte le cose. La setta dei Tao-tsè diede origine a quelle di Yang e di Mè. La setta di Yang stabiliva per norma di azione un assoluto egoismo che annientava ogni moralità e vincolo di benevolenza: quella di Mè al contrario inculcava l'amore disinteressato di tutti gli uomini senza differenza di sangue di amicizia di dignità. Confucio o Koung-fu-tsè, circa 500 anni avanti Cristo, cercò di proseguir l'opera della ristaurazione della sapienza, ma prima credette doversi adoperare a ritornare in onore la religione antica screditata da molte innovazioni dei Tao-tsè; poscia insegnò che la vera virtù consiste nel mezzo fra i due estremi di Yang e di Mè; in ultimo diedesi a commentare i libri sacri caduti in dimenticanza da lungo tempo. Morendo egli senza compiere il suo disegno, la ristaurazione religiosa e morale fu riassunta e incalzata con pari ardore da Mencio o Meng-tsè, impedito egli pure di condurla a compimento dai gravi avvenimenti che agitarono tutto l'impero. Nei primi anni dell'era volgare il buddismo si introdusse in Cina ove si propagò rapidissimamente, perchè strettissimi erano i rapporti tra la filosofia e religione cinese con quella di Budda. Nel 1400 di Cristo fiorì la setta chiamata dal suo fondatore Yo-Kian; che si aggira intorno alla intelligenza del Tai-Ki, di cui tratta l'Y-King. Nell'interpretazione di questa setta, il Tai-Ki è l'essere supremo, onnipotente ma privo di intendimento, che, soggetto ad un cieco fatalismo, ha creato e conserva l'universo.

13. Il Giappone seguì sempre la Cina in tutto e fu ammaestrato da lei, però le sue sette non sono altro che modificazioni delle cinesi. Tre fra tante primeggiarono: quella di Sinto, religione e filo-

sofia antica, che riponeva il sommo bene nel piacere e che può essere raffrontata alla setta epicurea: quella di Budda che riformò l'antica dottrina colà come in India e in Cina: e quella dei Sindosiviati, che seguono Confucio, propagata nel Giappone da Moosi discepolo di Confucio. Se non che mentre Confucio si limitava alla correzione del costume senza speculare guari, i Giapponesi vollero piuttosto essere ragionatori. E quindi dividendosi in opinione, gli uni stavano alle sole apparenze, gli altri indagavano la realtà; mentre tutti si accordavano in ammettere un Dio-universo ossia il panteismo, ed in riconoscere il piacere come sommo bene.

14. Degli Sciti si hanno pochissime ed oscure memorie. Si nominano fra i loro dotti Abari, Anacarsi, Zamolsi. Questo fu il primo se non a promulgare certo a ristaurare la dottrina dell'immortalità dell'anima presso quei popoli. Si vuole che avessero le idee di Dio non solamente, ma della providenza, e dell'espiazione dei peccati ancora; oscurate però dal politeismo, dall'emanatismo, dalla metempsicosi, dalla magia e superstizione.

15. Tra i Celti furono sacerdoti sapienti e maestri del popolo i Druidi, divisi in varie sette, degli Eubagi, dei Bardi, dei Samniti ec. Avevano molte simiglianze coi Ginnosofisti. Alcuni scrissero che fossero atei. Ma poichè si sa che molto si dilettarono di oracoli e di divinazione, di magia e di astrologia, di ceremonie, di sacre riunioni e di solennità, però atei veramente non possono dirsi. Anzi dovranno dirsi teisti, sebbene il loro teismo si riducesse ad un vero politeismo, come pare le oscurissime memorie che si hanno di loro accennino; se divinizzarono appunto e il sole e gli astri e il vento e le altre creature ed a tutte rendevano onori religiosi; e forse al panteismo e alla dottrina dell'anima universale, se la divinizzazione almeno popolare delle sostanze e forze della natura facilmente procedette dalla radicata opinione di un principio divino informante, animante e attuante tutte le cose.

16. Gli studi e le ricerche dei dotti non che i finora ritrovati monumenti di arte, sebben pochi, danno già fondatissimo argomento a supporre fino da vetustissime età notevoli gli Etruschi e prestanti per ampiezza di sapere, per eccellenza di arti di commercio e di industria; quantunque non si siano potute stabilire le teorie e tracce precise della loro sapienza. Solamente sappiamo che molta cura e una specie di culto avevano pei morti, il che accenna alla credenza dell'immortalità dell'anima: che Numa Pompilio secondo re di Roma e istitutore di quel popolo nella religione, nella morale e nella pietà, riformatore e correttore del calendario d'allora, fu facilissimamente ammaestrato dagli Etruschi e da loro prese quanto insegnò in religione, in morale, e in astronomia: che un Tagete insegnò agli Etruschi la divinazione, tra i di cui maestri leggiamo pure rammentati Labeone, Tarquinio, Arunte, le quali cose dimostrano come ed ammettessero una divinità e cui si deve un culto, e studiassero in astronomia.

17. Nè devesi qui passare della privilegiata nazione degli Ebrei. Chè, sebbene Brukor voglia non esservi fioriti veri filosofi quantunque ammetta molti esservi stati eccellenti per dottrina, politica, o sapienza; ed asserisca Martini non potersi riportare alla filosofia quello che di loro si ha, sendochè non altro sia che rivelazione; pure, sia perchè nulla toglie alla filosofia l'essere aiutata dalla rivelazione in molte cose; sia perchè gli Ebrei, come popolo a contatto con altri, anche prescindendo dalla rivelazione, occupar si dovettero e delle relazioni con essi e di darsi un regime conveniente, per cui si richieggono molte cognizioni specialmente di principi generali onde si deducono conseguenze adattate alle circostanze; sia perchè, come dalle loro storie sappiamo, delle tradizioni paterne furono studiosissimi, e nei loro libri sacri appartenenti a diverse epoche bensì ma tutti molto antichi, e specialmente la storia di Mosè detta *Genesi*, il più antico di tutti i libri, si trovano i più antichi e puri dogmi filosofici sulla creazione del mondo, sulla provvidenza che lo governa, sull'origine del peccato e del male per la caduta del primo uomo, e sull'esistenza di un Dio solo infinito e perfettissimo, autore di tutte le cose per creazione, ma diverso sostanzialmente da loro; quindi fra gli altri popoli osservatori e filosofi a giusto titolo annoverar si possono. Non infatti

filosofo e legislatore Mosè; non forse filosofi Davidde e specialmente Salomone, il quale, ondunque pore ricevesse la sublime sapienza che possedeva, i più eccellenti perfetti ed universali precetti morali insegna ne' suoi libri, e, come abbiamo dalla storia dei re delle tribù israelitiche (Reg. 3. c. 4.) « disputò sopra le piante dal cedro che è sul Libano fino all' umile issopo che cresce nella maceria, e ragionò dei giumenti, degli uccelli, dei rettili e dei pesci? »

18. I Greci per gli ultimi furono istruiti dalle nazioni straniere, Egiziani, Fenici, Frigi, che, passati in Grecia colle colonie, vi recarono tutte le loro invenzioni ed arti come sono per esempio, l'agricoltura, la musica, i canti religiosi, i poemi favolosi ed i misteri, sì che necessario sia supporre che dall'Egitto specialmente per ugual modo vi passassero ancora un gran numero di idee e di nozioni filosofiche. Ma una rara natural attitudine della nazione greca all' incivilimento ed un alto grado di originale abilità intellettuale ad assimilarsi e far sue le altrui idee e scoperte e improntarle dei propri caratteri fece che in breve avanzasse tutte le altre nazioni. Così dai primordi suoi, di cui si hanno tracce storiche, si vede la sapienza dallo stato informe e di confusione con le idee religiose progredire tra i Greci in tutte le branche, fino a costituirsi in filosofia contrassegnata dai propri caratteri, distinta dalla religione e dalle altre scienze, presentata sotto tutte le forme rette od erronee che le si possono applicare. « La religione dei Greci malgrado le forme sensibili ch' essa rivestiva nella moltitudine de' suoi miti, il cui senso era indeterminato, offeriva una materia, ed un allettamento alla curiosità degli spiriti. I poeti presero a scolta questa materia, e la trattarono felicemente. Per mezzo di loro si stabilì una specie di educazione estetica ed intellettuale che servì come di introduzione agli studi scientifici. Fra essi, quelli che ebbero maggiore influenza a questo rispetto, furono *Orfeo* co' suoi inni religiosi e colle sue concezioni cosmogoniche, colla introduzione de' misteri, e con alcuni precetti morali; *Museo* colla descrizione poetica del regno dei morti; *Omero* colle sue epopee nazionali, le quali offrivano un'immagine fedele dei costumi dell'antica Grecia, ed una moltitudine di racconti mitici; *Esiodo* colla riunione dei miti divini (Teogonia e Cosmogonia), e di un gran numero di nuove idee morali. Epimenide da Creta e Simonide da Ceos, come pure i lirici i gnomici e i favolisti (*Esopo*), appartengono allo stesso ordine di personaggi, siccome hanno reso essi pure analoghi servigi. Nelle legislazioni e principalmente le quelle di *Licurgo*, *Zaleuco*, *Caronda* e *Solone*, si manifesta un sentimento elevato della libertà e della uguaglianza, una osservazione approfondita del cuore umano, ed una grande prudenza politica. Le sentenze dei sette Savi che contengono, a dir vero, che regole di prudenza pratica espresse con energia e brevità; ma esse annunziano di già un progresso nell' incivilimento, ed una ragione abbastanza sviluppata per entrare nelle vie della scienza tosto che vi fosse chiamata ». Tennemann — Manuale ec. — vol. 1.° pag. 69. 70. 71... Perlochè da principio e per del tempo assai i poemi di Orfeo furono le leggi, la religione, la morale della Grecia; poi le dottrine degli altri sovra descritti fecero la sapienza dei Greci e le loro regole pratiche di azione fino ai sette Sapienti, che furono Talete, Solone, Chilone, Pittaco, Biante, Cleobolo e Periandro; i più dei quali ancora, senza speculare guari, si attennero principalmente a dare altrui pratici e morali insegnamenti. Ma al tempo loro cioè verso la metà del settimo secolo avanti Gesù Cristo la speculazione cominciò a liberarsi dai legami del soverchio rispetto per gli antichi, e prendendo ad esame gli oggetti sui quali può esercitarsi la osservazione e la ragione, sorse a dar forma alla scienza filosofica co' suoi sistemi su Dio, sulla produzione del mondo, sull' uomo, sull' esistenza del male, sul vizio, sulla virtù, diversi e qualche volta opposti alle cosmogonie, intendendo appunto a dare una soluzione in forza della ragione a tutte le grandi questioni che riguardano l' umanità. Le prime prove e mosse vennero dalla Jonia.

EPOCA SECONDA

Della filosofia delle scuole greche fino all' origine dell' eclettismo.

19. Talete di Mileto nell' Asia minore nato verso il 640 avanti Cristo può dirsi il padre e fondatore della propriamente detta scienza filosofica in Grecia. Dopo aver visitate le più celebri ed istruite nazioni ritornato in patria di grandi cognizioni fornito vi fondò la scuola detta *Ionica*. Fu il primo a dividere lo studio della natura da quello della divinità! Più di tutto in quello della prima si occupò, così che si può dire aver fondata la scuola empirica. Scopo precipuo delle indagini della Scuola Ionica era di determinare il principio primordiale delle cose, vale a dire l' elemento che subendo diverse modificazioni e trasformazioni avesse prodotte tutte le cose mondane. Dietro alcune osservazioni sperimentali esclusivissime parve a Talete aver rinvenuto questo principio, onde sono provenute tutte le cose specialmente materiali e corporee, *nell' acqua*, mediante però il moto e l'azione, la quale proveniva dallo spirito o mente o intelligenza, altra cagione, essenziale e primordiale delle cose. Tutto secondo lui è ripieno di Dio causa suprema d'ogni cosa. Ammise le anime essere immortali. In qual modo poi combinasse le sue anime e Dei col suo principio materiale si ignora. Forse nella mente e intelligenza professava il principio infinito divino, causa ordinatrice degli esseri, e nell' acqua la materia primordiale increata de' medesimi, che ricevette poi la forma dalla mente nella produzione delle cose. Fu questa opinione comune anche ad altri filosofi greci. A lui tra le altre viene attribuita la famosa sentenza — conosci te stesso —. Si occupò molto dell' astronomia e quindi della geometria, ai che scoperse le ragioni fisiche degli ecclissi; e divise l' anno tra i Greci in 360 giorni.

20. A Talete successe a reggere la Scuola Anassimandro suo discepolo ed amico; così furono suoi discepoli Anassimene pure di Mileto come Anassimandro, Anassagora, Ferecide ed Archelao nei quali sotto un senso ebbe fine la Scuola Ionica e la filosofia naturale. Tutti costoro presero ad occuparsi dell' origine del mondo e a determinarne la sostanza primordiale, nel che alquanto si scostarono dal loro maestro. Anassimandro in fatti pose l' infinito come sostanza prima, contenente tutto in sè, che chiamò essere divino senza determinarlo di più, da cui procedono tutte le cose per contrari continui movimenti, ed a cui si riducono di nuovo dopo una successione di diverse trasformazioni. Così tutto ciò che è contenuto nell'infinito è mutabile mentre egli non va soggetto a cangiamento alcuno. Ed in tal modo, sebbene alcuni dicano lui aver data una natura distinta dagli elementi degli esseri al suo Infinito, che pare pel medesimo fosse l' acqua o l' acqua e l' aria insieme, il suo sistema è una specie di panteismo. Simile a quella di Anassimandro fu presso a poco la dottrina del suo contemporaneo Ferecide di Syros il quale riconobbe come principi eterni delle cose Giove, ossia l' aria, il tempo e la terra. Anassimandro e Ferecide furono i primi filosofi che abbiano scritto. Anassimene in luogo dell' infinito indeterminato del suo amico e maestro Anassimandro ammise qual materia primigenia di tutte le cose non l' acqua nè la terra ma l' aria. Pare che tanto Ferecide quanto Anassimene riconoscessero la semplicità e una immortalità dell' anima. Anassagora discepolo di Anassimene, meglio riflettendo o più giustamente ragionando degli altri, distinse due principi delle cose, la materia che facilmente suppose eterna, e un' intelligenza creatrice distinta dalla materia, principio di ogni moto, in forza del quale le cose acquistano esistenza: pensò poi che il mondo consti di parti simili. A cui si oppose Archelao detto il *fisico*, perchè introdusse lo studio della fisica in Atene, e che insegnava al contrario il mondo essere composto di parti dissimili.

21. Dirimpetto e quasi contemporanea all' empirismo di Talete v' ha la scuola razionale di Pitagora detta Scuola *Italica*, Matematica, Numerica e Pitagorica. Pitagora nato in Samo verso il 584. av. Cristo, dopo aver viaggiato lungo tempo e dopo varie vicende, approdato finalmente a Crotona nella Magna Grecia ivi si fermò e fu il fondatore di cotesta scuola. Egli fu il primo ad introdurre il nome

di filosofia, che innanzi dicevasi sapienza. Sebbene nulla di scritto si abbia di lui e più probabilmente neppure de' suoi discepoli, pure si può dire che egli tutto intendendo specialmente alla metafisica, agli alti e profondi concetti, coltivasse il razionalismo temperato. Indi la matematica fu grandemente coltivata da lui, nella quale inventò alcune dimostrazioni; e però di qui il gran caso che faceva dei numeri, che presso lui e i suoi seguaci tenevano il luogo di tutto e per la formazione di ogni cosa servivano. Sebbene suo scopo era di illuminare le menti per meglio governare gli animi, ultimo punto cui riguardava; cosicchè teneva la semplice speculativa manchevole ed assurda, ed escludeva dalla sapienza ciò che cade sotto i sensi siccome mutabile. Da ciò la sua filosofia pratica, le sue riunioni, i suoi omocei, i suoi misteri. Secondo la Scuola Pitagorica i numeri sono i principî delle cose, essi le rappresentano o ne sono rappresentati. Primo elemento è l'unità o monade; questa produsse la diade, o la triade, che comprende il principio, il mezzo, il fine di ogni essere. I numeri pari sono più perfetti dei dispari, e fra i numeri pari il più perfetto è la decade. I dieci numeri fondamentali della tetrattisi espongono il sistema compiuto della natura; coi rapporti numerici si può concepire la sostanza degli esseri; siccome colle combinazioni numeriche si determina l'origine o la formazione delle cose: da ciò l'applicazione dei numeri alla fisica, alla psicologia alla morale. Avvi la monade prima infinita suprema e principio che penetra e anima tutto: essa è Dio o Giove o il fuoco centrale e divino. Da lei scaturiscono tutte le altre monadi, gli Dei inferiori, cioè, i demoni, spiriti intermedi tra gli Dei e l'anima, e la stessa anima umana. La monade rappresenta il punto che unito ad altri costituisce la linea e indi la superficie; nell'unione delle linee però l'unità è l'elemento reale; o poichè a produrre il corpo duopo è che si uniscano le superficie, o a formar queste le linee, come a formare queste ultime i punti, così l'unità è ancora il principio formale dei corpi. La materia e la forma sono inseparabili: e come fra i numeri pari il più perfetto è la decade, così tra le forme la più perfetta è la sferica. Perciò il mondo dee presumersi sferico. Tra gli elementi il più puro è il fuoco; onde fu posto nel centro, da dove diffonde per l'immensità la luce, il calore, la vita. Il sole è questo fuoco centrale; quivi risiede il Dio supremo; onde il sole può dirsi ancora il posto d'osservazione di Giove. Tutto l'universo consiste in dieci grandi corpi che si muovono attorno al centro secondo leggi armoniche; onde la musica perpetua delle sfere. Tutte coteste sfere costituiscono il cielo, e la terra occupa il luogo di una di esse. La terra ha due moti, uno intorno al fuoco centrale che costituisce l'anno, l'altro sul proprio asse che forma il giorno. Gli Dei superiori presiedono ai corpi celesti; alla terra gli Dei inferiori e demoni. Per tal modo le stelle possono considerarsi siccome altrettante divinità. Le anime quali che sieno sono monadi emanate dal fuoco centrale; per cui tanto gli uomini che gli animali hanno una stretta attinenza coll'essere divino. L'anima umana è una monade semovente ed è composta d'etere caldo e freddo, suscettibile di unirsi a qualunque corpo, ma obbligata dal destino (la stessa monade prima o divinità) a passare per una certa serie di corpi; da che la dottrina della metempsicosi, la quale unita colla regola morale della temperanza faceva che i Pittagorici si astenessero delle carni. Nell'anima debbonsi distinguere il senso e l'intelligenza; dal senso sono le passioni, dall'intelligenza procede il pensiero; e questo risiede nel cervello; le passioni nel cuore. L'anima preesiste al corpo nè perisce dopo separata da lui. L'unità dell'anima, la corrispondenza armonica tra la sua intelligenza e gli affetti, la sua rassomiglianza con Dio, costituisce la virtù. E però il bene morale viene rappresentato dall'idea dell'unità e della determinazione presso i Pittagorici, siccome il male da quella del molteplice e indeterminato.

22. La dottrina di Pitagora esercitò somma influenza sul più grandi e profondi pensatori della Grecia, specialmente Platone, cui essa indirizzò agli oggetti più degni dell'applicazione della ragione innalzandola alle più sublimi speculazioni. Seguaci di Pitagora furono Aristeo di Crotona genero e successore di

lui nella scuola: Telaugete e Mnesarco suoi figli: Alcmeone di Crotone celebre medico e naturalista: Zaleuco e Caronda legislatori: Ocello di Lucania, forse autore di un trattato sull'universo che gli viene attribuito: Timeo Locriese: e posteriormente Archita di Taranto; Filolao di Crotona, che divenne celebre pel suo sistema astronomico, ove poneva nel centro il sole intorno a cui giri la terra e gli altri corpi: finalmente Empedocle da Agrigento poeta, filosofo, medico e naturalista, vivente verso il 444 (av. Cr.) e che per altro molto si discostò dai semplici dogmi dei Pitagorici. Un essere divino, secondo lui, penetra per tutto l'universo e lo informa, dal quale proviene il fuoco, principio della vita, agente produttore d'ogni cosa. Cotest'essere divino, intelligenza infinita, è l'ordinatore della materia prima ed eterna esistente nel caos e contenente in sè i quattro primi elementi non ancor semplici, il fuoco cioè, l'aria, l'acqua e la terra, dalla combinazione dei quali mediante la concordia, opposta siccome principio di unione e causa d'ogni bene al principio della discordia, e coll'aiuto del caso altro principio divino delle esistenze, produsse ed organizzò il mondo attuale, che, come contenente molto male e imperfezioni, avrà un fine, dopo cui ritornerà nuovamente il caos. Dall'essere divino supremo emanano gli Dei inferiori e i demoni, che abitano successivamente i corpi, ed alla natura dei quali appartiene l'anima umana. Vi sono demoni buoni e ve ne sono dei cattivi. L'anima è composta dei quattro primi elementi; essa risiede specialmente nel sangue; nelle sensazioni la porzione degli elementi interni reagisce sulle porzioni esterne dei medesimi, e però la conoscenza può ridursi ad un'equazione tra l'elemento subbiettivo e l'obbiettivo.

23. Eraclito di Efeso, vivente circa il 500 (av. Cr.), per la patria appartiene ai filosofi Ionici, ma nelle dottrine si avvicina assai di più ai Pittagorici. Benchè, avendo condotta la sua vita nell'oscurità e nella solitudine, ci abbia lasciati incerti su molte delle sue opinioni, (onde appunto fu soprannominato l'*Oscuro*), pure sembra che questi fossero i suoi dommi fondamentali. Egli ancora prima di tutto cercò un principio primordiale e lo ravvisò coi pittagorici nel fuoco. Il fuoco è il *substratum* di tutte le cose, l'agente universale ed eterno, che, mediante due contrarie direzioni dell'azione sua, la concordia e la discordia, induce un mutamento continuo negli esseri, e trasformandoli li fa pianeti, viventi, animali, uomini. Così niun altro è il creatore dell'universo fuorchè il fuoco eterno, che ad intervalli si spegne e si riaccende, facendo che un mondo immediatamente sottentri ad un altro. Cotesto fuoco è il principio del pensiero, è la forza pensante primitiva, onde scaturiscono i demoni e le anime umane di cui è ripieno il mondo. L'anima umana pel suo rapporto colla intelligenza e ragione divina, di cui la propria ragione non è altro che una particella, riconosce l'universo, il vero invariabile; per mezzo poi dei sensi riconosce il variabile e l'individuale. Indi la ragione è veritiera specialmente quando ciò che essa detta è confermato dall'asserzione altrui; i sensi sono fallaci.

24. Alla scuola empirica di Talete e a quella razionale a priori di Pitagora tien dietro quella dell'idealismo assoluto, detta *Eleatica*. Ne fu fondatore Xenofane di Colofone contemporaneo di Pitagora, e la stabilì in Elea città della Magna Grecia. Egli stimò ragionevolmente assurda cosa ammettere due principi eterni degli esseri, Iddio e la materia, non che supporre la materia emanata da Dio; quindi, ammessi per veri quei due principi speculativi — da niente non si fa niente —, — non si dà scienza se non del vero ed immutabile —, conchiudeva che tutto ciò che esiste è eterno, infinito, immutabile ed unico, e questo è Dio che comprende in sè tutte le cose. Cotest'essere è il perfettissimo essere perfettamente uguale a sè stesso, nè limitato nè illimitato, nè mobile nè immobile, tutto pensiero, tutto senso, e senza che possa rappresentarsi sotto alcuna sembianza umana, egli è di forma sferica. Siccome poi le cose che cadono sotto i sensi non si trovano nè eterne nè une, nè infinite, nè immutabili, però non possono avere esistenza reale ma solo apparente, quale ci riferiscono erroneamente i sensi. Ciò non pertanto Xenofane non rigettava mica del

tutto le cognizioni sperimentali, ota distinguendo la scienza dall'opinione, teneva la scienza potersi avere solamente dell'unico essere eternu, e l'apparenza con l'opinione averai delle cose corporee molteplici e variabili delle quali emmise elementi primitivi l'acqua, la terra, l'aria ed il fuoco. Così Xenofane mentre distinse e scevrò l'idea della divinità dalle idee materiali, volendosi troppo innalzare nelle sue investigazioni e basandosi sopra falsi principi, venne a stabilire l'idealismo e i fondamenti del panteismo di Spinoza, o meglio di quell'ideale che ha di recente dominato in alcune scuole germaniche.

25. La scuola Eleatica si divise in due, scuola metafisica proseguita da Parmenide, Melisso, Zenone e Xeniade; scuola fisica di cui furono fondatori Leucippo e Democrito. « Parmenide, egualmente « che Xenofane, ebbe per fallaci i sensi; « dalla sola intelligenza riconosceva la « conoscenza del vero e reale. Volle che « ogni cosa esistente fosse unica, iden- « tica, eterna, indivisibile, immutabile, « occupante tutto lo spazio, limitante sè « stessa; ad un tempo pensiero, cogni- « zione e realità. Il cangiamento e il mo- « vimento è una mera apparenza. Frat- « tanto dava alcunchè alle apparenze pre- « sentate dai sensi, e per dare la spie- « gazione dei fenomeni, stabilì due ele- « menti: il fuoco etereo e la terra. Dal « fuoco etereo deduceva il calore e la lu- « ce, dalla terra il freddo e le tenebre. « Dichiarava l'etere positivo, intellettua- « le, reale, penetrante; la terra negativa « e pesante. Da ciò faceva derivare tutti « i cangiamenti e fenomeni anche del sen- « so interno. Melisso, da Samos, andò « più in là che Parmenide. Questi dava « qualche cosa ai sensi, nulla Melisso: « riputava come apparenza od illusione « tutto ciò che percepiamo coi sensi. » Il reale non è prodotto, non perisce, non comincia, non finisce, è illimitato, uno, invariabile, senze parti, non divisibile; (ecco negati i corpi e la realità dello spazio); ciò che non ha questi attributi è apparenza ed estraneo alla conoscenza reale. « Non si saprebbe dire qual divario « stabilisse tra l'ente reale e la Divini- « tà; perocchè ad amendue assegna gli « stessi attributi. Zenone, di Elea, met- « tendo a confronto i varii sistemi nè tro- « vando motivi per abbracciarne anzi uno « che l'altro si accinse a combatterli tut- « ti. Ei fu l'inventore della dialettica. « che insegnò pel primo, e del dialogo ». Egli colle sue dispute tesi ed antitesi aperse la via allo Scetticismo assoluto e fu il padre dei Sofisti. Per Zenone il non essere è come l'essere; però il nulla e la realità non si escludono e possono stare insieme. « Non si può dimostrare, as- « sariva, nè che qualchecosa sia, nè « che non sia. Similmente la sperienza « non può dimostrare nè l'unità nè la « pluralità delle cose. Se ne supponga « una sola: deve essere eterna perchè il « nulla non produce nulla. Se è sola è « indivisibile, perchè se fosse divisibile « sarebbe corporea, e il corpo non è in- « divisibile; dunque non sarebbe più uni- « ca. Se è unica ed eterna, debb'essere « infinita: or non può esservi infinito. Se « esiste, od esiste in sè stessa od in al- « tra cosa, se esiste in sè stessa non sa- « rebbe in nessun luogo; se in altra co- « sa, non è più unica. Si ammettano più « cose: esse o sono eterne o non eterne. « Se sono eterne, cadiamo nella difficoltà « dell'infinito che non può esistere; se « non eterne, ebbero principio dal nulla; « ma nulla non può nulla produrre. Da « qui inferiva che l'osservazione non « può dimostrare nè l'unità nè la plura- « lità delle cose; perciò si accomodava « ad ammettere l'unica sostanza propo- « sta da Parmenide; non già che fosse « dimostrata ma renduta probabile dal « raziocinio. Zenone si adoperò a negare « il moto, e questi erano i suoi argomen- « ti. Moto suppone corpo e spazio. Lo « spazio è divisibile all'infinito; a per- « correre uno spazio infinito ci vuole un « tempo infinito cui niun corpo può per- « correre. Il corpo che è in moto trovasi « in uno spazio sempre uguale, dunque « in ogni momento è in quiete. Ogni og- « getto è dove è o non mai dove non è, « dunque ogni oggetto è sempre in ripo- « so perchè non è mai dove non è. È « pur dubbia l'esistenza. Esistenza im- « porta spazio; se lo spazio esiste deve « esistere in altri spazi e così di segui- « to. Dunque lo spazio non esiste; e « se lo spazio non esiste, nulla esiste, « perchè l'esistenza importa spazio ».

(Mart. — Stor. della Fil. — vol. 1.° disc. 1.° pag. 15. 16. 17.).

26. Leucippo fu l' inventore tra i Greci, certo l' illustratore del sistema degli atomi quando dell' invenzione vogliasene dare la gloria a Mosco: ed egli fu il fondatore della scuola fisica Eleatica. Così egli spiegava la produzione e l' esistenza delle cose. Non si può negare esistenza a ciò che ci viene testimoniato dai sensi, nulla al contrario possiamo sapere di ciò che all' esperienza non ci si presenta. I corpi e gli oggetti materiali esistono e ci si fanno presenti all' esperienza. Or dovettero essere per questa via. Esiste la materia eterna, divisa in tenuissime parti dette *atomi*. Questi sono invariabili, indivisibili, impercettibili; hanno forme di una varietà infinita; esistono in un vuoto infinito, forniti naturalmente di movimento specialmente i rotondi. Nel loro continuo moto nell' eterno immenso spazio cui riempiono si incontrano, si uniscono e così formano la varietà di tutte le cose; ad intervalli si separano di nuovo tra loro, tornano allo stato di atomi per unirsi poscia di nuovo con altri alla formazione di altri oggetti. Il solo caso è quello che unisce o separa gli atomi. Così le cose nascono e si distruggono per la combinazione o separazione loro: tutte le modificazioni e proprietà dei corpi vengono determinate dalla posizione ed ordine degli atomi ed esistono solo in virtù della necessità. L' anima stessa è un aggregato di atomi sferici, da cui emergono vita, senso e intelligenza. Leucippo professò apertamente l' ateismo e fu il primo che osasse tanto.

27. Democrito di Abdera sviluppò il sistema atomistico anche di più di Leucippo suo maestro. I suoi atomi sono simili, impenetrabili e pesanti; si muovono da tutta l' eternità nello spazio infinito; hanno due moti, il primitivo e il secondario, che fu origine della creazione; hanno di più l' impulsione donde risulta il moto vorticoso. Tutti questi moti sono prodotti dalla necessità dietro la quale tutto si fa in natura. Dalla moltitudine degli atomi combinati insieme risultano i mondi colle loro somiglianze e varietà. L' anima è un aggregato di atomi di fuoco rotondi che muovono il corpo. Dagli oggetti partono specie di emanazioni od immagini che vengono ad imprimersi sui nostri sensi onde risulta la sensazione e il pensiero cioè la cognizione che è di due sorte, cognizione oscura e grossolana e cognizione vera. Le immagini degli oggetti si chiamano *idoli*. Nell' aria vi sono idoli di una grandezza enorme, simili a noi e sono i geni o demoni. Da essi procedono i sogni e ci servono ci aiutano nella predizione del futuro. Il sommo bene è riposto nell' equanimità. Seguaci di Democrito furono Nesso, Metrodoro, ambedue scettici, Diomene, Diagora, Anassarco.

28. Intanto vennero i sofisti, che ponevano lor vanto in conoscere tutto; disputare di tutto ed illudere col prestigio della parola. Ma perchè i loro sforzi tendevano più a cancellare ogni differenza fra errore e verità ed a ridurre la credenza ad una semplice opinione, che a ritrovare il vero, però anzi che eloquenti o filosofi erano veri parolai e ciarlatani e la loro filosofia e sapienza fu tutta apparente, nulla ebbe di sodo e di reale, l'uno l' altro si contraddissero a vicenda e tutto volendo conoscere, ragionare di tutto, veramente sragionarono di tutto, tutto ignorarono. Si chiamarono *sofisti* dall' aver associata, com' essi dicevano, la filosofia all' eloquenza. Di questi furono Gorgia da Leonzio, che distinguendo gli oggetti dalle percezioni e dalle parole, si sforzò di provare in un suo libro sulla *Natura* che nulla vi è di reale, e che possa essere conosciuto. Protagora di Abdera che ammetteva uguale verità e falsità fra due opposti modi di vedere, diceva potersi dare al più verità subbiettiva non mai ubbiettiva, e dappertutto trovando incertezza, dubitò persino dell' esistenza degli Dei. Prodico derivò la religione dal sentimento di gratitudine, e celebrava la virtù, viziosissimo. Ippia pretendeva di possedere una scienza universale. Trasimaco di Calcedonia, Polo di Agrigento, Callicle di Acarni, Eutidemo di Chio ed altri insegnavano niuna regola esistere del giusto ed onesto fuori del proprio istinto, capriccio, forza fisica e passioni, se il giusto ed ingiusto è un ritrovato della politica. Diagora fu uno sfacciatissimo ateo dichiarato. Crizia attribuiva la religione alla politica per tenere in freno i popoli, e sembra facesse consistere

l'anima nella sensibilità risedente nel sangue.

29. In mezzo a tanto sconvolgimento e pericolo della vera filosofia spuntò intanto Socrate, di quella chiamato genitore e padre da Tullio. Pieno di virtù, dotato di grandissima penetrazione si accinse a combattere quei corruttori a restaurare la religione; e non tanto componendo un corso di dottrina che il vero e genuino modo insegnando di filosofare, i sommi ingegni di cui a que' dì feracissima era la Grecia favorì, aiutò, sostenne, resse, istruì; e tanto impegno pose nello apprendere ed insegnare la morale, che a buon dritto con Cicerone potrebbe dirsi da Socrate aver noi quanto abbiamo di filosofia intorno ai costumi, al bene condurre la vita. Socrate non fondò alcuna setta, non lasciò veruna scrittura ad esempio di Pitagora; sol coe famigliari ragionamenti confutò i Sofisti e coll' esempio ispirò il culto della virtù. Mise in grand' onore ed uso il metodo dialogico, onde, armato di un finto scetticismo e di una dialettica invincibile, poneva nella luce più chiara le verità che imprendeva ad esporre e confondeva i Sofisti. Egli si indirizzava sì bene per la cognizione di sè stesso, in quanto teneva che niuna speculazione ha un valor vero se non perchè ed in quanto ha relazione alla pratica, e però s' adoperava con tutte le sue forze a rintuzzare l'intemperanza ed a tenere entro i limiti della modestia la speculazione. L'esistenza di un Dio solo, la provvidenza, la spiritualità ed immortalità dell' anima, l'esistenza della legge naturale e di un premio della virtù dopo la morte, il dovere di essere giusti, virtuosi e religiosi, erano i dogmi radicati profondamente nella sua persuasione, ed erano siccome i punti cardinali onde dipartiva, o a cui mirava e perveniva in tutte le sue dispute e discorsi. Molti furono i saggi formati ai suoi ammaestramenti, gli uni occupati in amministrare la repubblica, gli altri datisi alla filosofia. Morì Socrate in Atene di settant' anni per veleno preso da lui in carcere, dopo essere stato condannato alla morte da alcuni suoi nemici, che, sotto gli speciosi pretesti di empietà contro gli Dei e i genitori, volevano sfogare il loro livore sopra di lui. Dopo la sua morte dai suoi discepoli e seguaci furono fondate più scuole, cioè la cinica, la megarica, la pirronica, la stoica, la cirenaica, l'epicurea, le tre accademiche e la peripatetica, delle quali alcune, come la cinica, la cirenaica e la pirronica presero di mira specialmente la parte morale o pratica nelle loro investigazioni; alcune altre, come la megarica ed in gran parte la stoica e l'epicurea si attennero maggiormente alla parte teorica; ed altre finalmente abbracciarono nelle loro ricerche le due parti della dottrina ad un tempo e le svolsero con pieno successo, quali le scuole peripatetica ed accademica.

30. Antistene di Atene amico ed ammiratore di Socrate fu il fondatore della scuola Cinica. Virtuoso esagerato ed orgoglioso attenevasi a quella sola parte della dottrina del maestro che riguarda alla virtù. In questa, che faceva consistere nell' astinenza e privazioni, collocava il sommo bene dell'uomo, questa sola diceva necessaria e sufficiente, e però condannava ogni cognizione che non tendesse a lei ed ogni altro studio siccome indegne degli sforzi dell'uomo, perchè per sè indifferente. Egli aveva la nozione purgata d'un solo Dio che collocava al di sopra delle divinità popolari. Dai principi da lui professati derivava il viver semplice e frugalissimo che i principie tenevano i Cinici, ma che poi degenerò in sudiciume ributtante e finalmente in una condotta immoralissima tra le intemperanze e le lascivie. Furono detti Cinici o per ragione del Ginnasio dove Antistene dava lezione detto *Cinosargi*, e dal loro incedere trascurato e neglette, o dal che quasi cani mordaci e latranti riprendevano senza riguardo e disprezzavano i viziosi e tutti quelli che non la sentivano come loro. Fra i Cinici si distinse Diogene da Sinopia che secondo la tradizione abitava in una botte e sorpassò il maestro in austerità e nei disprezze di tutti i beni; Cratete ed Ipparchia sua moglie; Nonimo Siracusano, ed altri.

31. Della scuola megarica fu fondatore Euclide da Megara, discepolo di Socrate, e diverso dall'altro Euclide pur di Megara che fu matematico. La filosofia pratica era poco importante per questa scuola, ma invece fece tutto suo studio nella spe-

culativa astratta e principalmente nella dialettica nella quale si esercitava continuamente disputando e sottilizzando pro e contro di ogni oggetto, di ogni proposizione. Per questo appunto fu chiamata scuola dialettica, ed eristica o contenziosa. Si distinsero in questa scuola Eubulide di Mileto inventore del sorite e di altri modi d'argomentare; Eufanto; Diodoro che negava la realità delle cose e propose alcuni sofistici argomenti contro la realità del moto riproducendo sotto diversa forma quelli di Zenone d'Elea; e Stilpone che negò le realità delle idee generali, perchè non vi sono nè si percepiscono se non oggetti individuali. È chiaro come i più di costoro si accostassero di soverchio ai sofisti.

32. Le scuole d'Elide fondata da Fedone e di Eretria fondata da Menedemo non si distinguono guari eè tra di sè nè dalla scuola Megarica. Fedone fedele discepolo di Socrate tutto si attenne alla dottrina del maestro, di cui le opinioni pubblicò in certi dialoghi, ora perduti, opponendosi con tutto l'impegno ai Sofisti. Menedemo discepolo di Platone e di Stilpone continuò in Eretria la scuola Eliaca di Fedone.

33. Aristippo da Cirene nell'Affrica, vivente circa il 380. (av. Cr.) fondò la scuola Cirenaica. Egli riprovava ogni speculazione di mera curiosità, tolse ogni differenza fra bene e male; voleva che si andasse in traccia della felicità, ma questa all'opposto di Antistene ripose nel piacere. Tutte le nostre cognizioni sono sensazioni, ogni bene ogni male vero è sensazione; ciò che non è sensazione, sotto qualunque aspetto lo si pensi da noi, non è che una chimera, però in tutto ci dobbiamo attenere alle sensazioni che sono il solo vero il solo bene che può essere; tutta la filosofia consiste nell'arte di calcolare i beni e i mali per diminuir questi accrescere quelli; cosicchè la felicità che è posta nel piacere, nel piacer fisico e sensibile al sentire di lui consiste. Ed ecco così innalzato a sistema il più largo sensismo, il più assurdo materialismo, il più sfacciato e ributtante. Le conseguenze ulteriori di questa morale della felicità, applicate alla verità alla giustizia alla religione, condussero a nuove assurde ributtanti conseguenze alcuni altri cirenaici. Teodoro da Cirene soprannominato l'*Ateo* attenendosi allo stesso principio della sensibilità negò l'obbiettività alle nostre percezioni, e l'esistenza d'un criterio del vero, e ponendo il piacere per fine ultimo della natura umana compose un sistema compiuto di indifferenza morale e religiosa e gittò le prime fondamenta della scuola scettica. « Teodoro, « dice Martini vol. 1.° disc. 2.° pag. 36 — « Stor. della Fil. —) rideva di amor pa- « trio, continenza, temperanza, giusti- « zia; diceva le parole vuote di senso. « Riguardo alla Divinità so ne spacciò « col negarla. Evemero e Bione andavano « dicendo che tutte le divinità furono im- « maginate o dai politici o dal popolo. « Egesia ragguagliando la somma dei pia- « ceri con quella dei dolori conchiusa « che la morte è preferibile alla vita; e « poichè la morte non viene se non dopo « averci lasciato penar lunghi anni, non « solo è lecito, ma debito accelerarla. « Anniccrite fece un mal impasto della « dottrina di Antistene e di dover mora- « le. Voleva che si cercasse il piacere, « e intanto inculcava di far qualche sa- « crifizio quando la pubblica utilità il ri- « chiede. E qui ebbe fine la setta Cire- « naica. »

34. Epicuro con principi in molti punti identici al Cirenaici fu autore di una scuola assai diversa. E quantunque alcuni benignamente interpretino l'opinione di Epicuro, cui, sapendolo uomo morigerato, dicono avere insegnato la felicità consistere nel piacere intendendo del piacere morale ossia della virtù non del piacere sensibile; pure si può sempre replicare avere lui stabilito temerariamente un principio di etica ambiguo, respettivamente falso e facilmente troppo pernizioso. Porre generalmente il piacere fondamento di felicità è aprire una via troppo larga al senso, al disordine. Epicuro nacque presso Atene, o come altri vogliono a Samo, verso il 340 (av. C.) da un maestro di scuola, si applicò per tempo alla filosofia e dopo essersene istruito cominciò ad insegnarla pubblicamente in un orto da lui a tal fine comprato; onde i suoi seguaci furono poscia chiamati ancora filosofi degli orti. Accozzò la fisica di Democrito degli atomi eterni, gravi, nell'eterno spazio moventisi, casualmente

formanti il mondo attuale, e conservantisi ancora casualmente, coll'etica di Aristippo, che la felicità cioè consiste nel piacere. Contro Antisteno Epicuro diceva la speculativa necessaria alla pratica e divise la sua filosofia in logica ossia canonica o dialettica, fisica e morale. In logica insegnava tutto essere sensazione ciò che l'uomo sa, fa, è; e però la logica la fisica e l'etica a sensazioni si riducono. I soli sensi ci dicono il vero, i sensi sono i criteri di ogni vero, di ogni cosa, dalle sensazioni nascono le idee che non sono altro se non il contatto delle immagini emesse dagli oggetti coi sensi stessi, se sono particolari e individue, non altro che risultato del lavoro fatto dall' intendimento sui germi preesistenti nella sensibilità, se sono generali. Indi i giudizi sono veri se corrispondono alle percezioni sensibili, se no falsi. In etica tutto riduceva alla regola di procurarsi il miglior piacere in cui consiste il sommo bene e di evitare il peggior dolore che costituisce il sommo male, e a quella di sciegliere i piaceri più perfetti a preferenza del meno perfetti, i morali cioè ed intellettuali di fronte ai fisici per giungere alla felicità, che consiste nell'essere libero da dolori corporei e da perturbazioni dell'animo, nella soddisfazione degli appetiti, bisogni e desideri naturali. In fisica tutto spiega per mezzo degli atomi. Dagli atomi eterni, infiniti di numero, gravi e di diverse figure, moventisi nell'immenso spazio con moto primitivo perpendicolare e con moto secondario obliquo, si formò casualmente il mondo e casualmente si conserva. Aggregazione di atomi sono gli stessi Dei, eterni e sovranamente felici in sè stessi, cui per ciò l'uomo deve un culto; ma i quali, perchè non crearono il mondo, in quanto l'imperfezione ch'esso presenta e continuo dimostra che ciò non sarebbe stato onorifico e conciliabile coll'eccellenza e perfezione loro, così neppure alcuna influenza esercitano nè alcun pensiero prendono delle cose mondane. Risultato di atomi sebbene più levigati e sottili è l'anima ancora, che lo forza dell'unione dei medesimi venendo ad essere costituita quando appunto da atomi più grossolani viene formato il corpo, acquista l'intelligenza, onde ha le percezioni delle idee universali e forma i giudizi, ed ha la sua sede nel petto; e la sensibilità, onde le percezioni sensibili: essa poi è diffusa per tutto il corpo. Allorchè gli atomi componenti il corpo si disciolgono, così si disciolgono gli atomi componenti l'anima e muore anch'essa; e però la morte, conseguenza legittima della separazione dei principi onde constiamo, non è punto un male. E sebbene ciò fosse una specie di contraddizione, pure Epicuro combattè il fatalismo e difese il libero arbitrio; mentre intanto fu sensista, materialista e fatalista. Epicuro ebbe discepoli Metrodoro, Timocrate, Colotete, Polieno, Ermaco, Dionisio, Zenone da Sidone, ed altri molti che seguirono fedelmente le sue dottrine.

35. La scuola stoica quasi propaggine della Cinica originò da Zenone, diverso da quello di Elea di cui si parlò sopra, nato a Cizio in Cipro verso il 340. (av. Cr.). Si chiamò Stoica dal luogo dove Zenone insegnava detto *stoa*, cioè portico ove erano esposte la opera dei più celebri pittori. Fu assai diversa però dalla scuola dei Cinici ed anco dalla Cirenaica, dalla quale prese pure alcuni principi. Assegnava per iscopo alla filosofia il perfezionamento dell'uomo, e a questo intendeva sebbene in alcuni mezzi la sbagliasse; e però anch'egli divise la filosofia in tre parti la logica, la fisica, l'etica, perchè tre specie vedeva di perfezioni, di pensiero, di cognizione e realtà, di azione: la logica e la fisica subordinate all'etica quanto al fine, ma la logica è ancora moltissimo importante perchè porge all'etica molte materie e basi nell'indagine della verità. La scienza speculativa e la logica per gli Stoici è un empirismo molto largo avendo per massima fondamentale questa; — seguire la natura —. Tutte le cognizioni procedono dai sensi mediatamente o immediatamente. Poichè le percezioni risultano tutte da impressioni fatte sull'anima, e da queste la ragione, forza attiva superiore, forma tutte le altre nozioni e giudizi. Laonde le nozioni o provengono immediatamente dai sensi, o mediatamente, dal confronto cioè che di quelle fa la ragione e dalla riunione in una idea collettiva e generale. Indi le nozioni artificiali dal lavoro volontario della ragione sopra le nozioni sensibili, e le

naturali dal lavoro involontario e dalla semplice visione delle idee sensibili per parte della ragione. Le sensazioni e le idee si dividono in verisimili, inverisimili e medie; vere, false, nè vere nè false. Allorchè molti convengono sopra un' idea generale, essa è vera, e costituiscono il senso comune, criterio della verità. La verità delle idee giudizi e cognizioni è determinata dalla corrispondenza loro col loro oggetto, corrispondenza che viene dichiarata dalla ragione, la quale concepisce le cose per quel che sono. Quanto alla fisica Zenone ammise il fuoco, siccome Eraclito, qual elemento primordiale delle cose e con questo conciliò molti placiti che furono poscia degli Epicurei. Tutto ciò che è reale, che può agire e patire, è corpo. I corpi sono altri solidi, altri non solidi. Il luogo, lo spazio, il tempo, sono cose incorporee e però non reali; il vuoto è l' infinito, come il tempo, ed è attorno non nel mondo. Vi sono due principi eterni di tutte le cose; uno passivo, la materia, uno attivo, Dio, che è una cosa sola colla natura da cui procede la vita, l' azione, la forma, il moto. Dio è un fuoco attivo che penetra, forma, ingenera tutte le cose; e però è il principio, la ragione universale dell' esistenza, la legge della natura. Egli esiste ma non fuori, esiste nel mondo; il quale è, come lui, vivente e divino. Da ciò l' associazione della provvidenza col destino nell' opinione degli Stoici. L' anima è anch' essa un' aria ardente, parte del fuoco primitivo, emanazione di lui, anima mondiale; tali sono ancora le anime degli animali. Però l' anima umana è corporea e mortale, e come si compone di otto elementi, cioè l' intelligenza, principio degli altri, i cinque sensi, la parola e l' immaginazione, così per la dissoluzione di questi perirà. Dall' intelligenza procedono le sensazioni, i moti dell' anima, ed i voleri. L' anima risiede nel cuore, possiede il libero arbitrio, onde opera o a tenore della virtù o secondo il vizio. Ella ha sensazioni dilettevoli o moleste, le prime producono desiderio, le seconde avversione. Il primo di tutti i desiderii è l' amor di sè stesso, che porta ad operare per perfezionare sè stesso, e quindi è come il fondamento dell' etica. Fine ultimo delle azioni è il perfezionamento di sè. A questo conduce l' esercizio e il formarsi quasi una natura della virtù, la quale è una sola e identica senza gradi di diminuzione e di accrescimento; siccome è il vizio opposto di lei, però i peccati e le virtù sono tutte uguali, ma ha quattro qualità che si possono riguardare come tante virtù distinte; la prudenza, il coraggio o costanza, la moderazione, e la giustizia. Alla virtù giungesi per due mezzi; cognizione dei principi del ben operare, che vengono determinati da questo principio generalissimo, — vivere conformemente alla natura —, giusta ciò che detta la ragione; e capacità contratta con l' abito di osservare sempre quei principi. Sola la virtù ha per fine il vero bene; essa sola è il vero bene, perchè essa sola è sempre utile; in quel modo che il vizio è sempre il vero male perchè è sempre nocivo; sendochè solo le cose sempre utili meritano il nome di buone, e le cose sempre nocive quello di cattive. Le altre poi che non sono nè utili nè nocive sono indifferenti, tali il piacere e il dolore. È vero sapiente solamente colui che fa azioni buone cioè conformi alla legge e alla natura, colui insomma che esercita la virtù, e questi solamente è felice, siccome colui che è consapevole della propria perfezione. L' anima di costui dopo morte se ne ritorna all' etere nelle più alte regioni; laddove le anime degli altri se ne rimangono nelle regioni più basse e grossolane. A Zenone nella scuola succedè Cleante de Assos, a costui Crisippo, quegli principalmente che formò, spiegò, ampliò la morale degli Stoici, che pose il principio del diritto e del giusto siccome fondato *sulla natura degli esseri ragionevoli*, onde così stabilì un principio del dritto naturale: Zenone di Tarso, Antipatro da Sidone, Panezio da Rodi, Possidonio d' Apamea in Siria ed altri molti poi si distinsero in questa setta.

36. Fra tutti i discepoli di Socrate il più grande fu Platone. Nacque costui in Atene avanti Cristo anni 426, come vuole Stanlejo: e dopo aver visitate le più famose scuole e le più dotte nazioni, ritornato in patria, fondò la scuola detta Accademica dal luogo ove teneva le sue adunanze perchè posseduto già da un Ateniese chiamato Accademo. Platone

fu forse il primo che innalzasse la filosofia al grado di scienza. Certo egli stabilì idee chiare intorno alla natura di lei, al suo oggetto, alla sua estensione, alla sua forma. Sotto il nome di questa scienze egli comprende la cognizione dell'universale, dell'assoluto, del necessario, delle relazioni e dell'essenza delle cose, e considerava la teorica e la pratica filosofia siccome parti inseparabili di uno stesso tutto. Però egli separò lo studio della natura dallo studio della divinità, e tanto approfondò in quest'ultimo e generalmente sì bene colse nel segno che si chiamò *divino*. Si applicò all'investigazione d'ogni cosa, ove seguì più Eraclito per ciò che spetta alle cose sensibili; si attenne a Pitagora per le intelligibili e metafisiche; e per quello riguarda morale e politica non si discostò guari da Socrate. Distinse oggetto da soggetto, idee necessarie da idee contingenti, forma e materia, universale e concreto, essenza e accidente, sostanze e fenomeno, e tutto intendendo nella contemplazione dell'oggetto, del necessario, della forma, dell'universale, dell'essenza, della sostanza, a cui subordinava sempre il soggetto, il contingente, la materie, il concreto, l'accidente, il fenomeno, venne a far conoscere lo spirito della sua filosofia, che direttamente inclina al razionalismo. La dialettica esamina quali idee possono associarsi; la morale dirige le individue azioni; la politica mira ad unire gli uomini in società sotto la vigilanza della morale. Per lo più di quanto trattò non s'appose, sebbene alcuna anch'egli ne dicesse che la retta ragione non appaga. Dio è un essere perfettissimo, eterno, infinito, assoluto, distinto e diverso da tutto ciò che sa di temporaneo limitato dipendente, sapientissimo, sostanzialmente buono, giusto e verace, ordinatore e regolatore della materia, che ab eterno esisteva in un movimento disordinato e confuso; però creatore di tutte le cose che sono nel mondo, provvidente conservatore delle medesime e degli ordini loro; che perciò in quel modo che, quale onnipotente, creò le cose le quali sono nel mondo, quale buono e giusto stabilì ed impose ad esse la conservazione di un ordine morale, di cui egli nella sua sapienza potenza e giustizia è mallevadore. Egli è autore di tutte le cose, di tutto il bene, di tutta la perfezione e l'ordine; del male è principio la eterna informe materia. La esistenza di lui oltre le tante altre prove è dimostrata chiaramente dal solo ordine ammirabile che si osserva nella natura, ordine il quale accenna necessariamente ad una mente sapientissima ordinante. Nell'ordine che Dio comunicò alla materia somministrò prima di tutto ad ogni cosa un principio di azione che per ciascun essere è siccome un'anima. Però il mondo fisico si compone di corpo e d'anima, di materia passiva e immutabile, di forma attiva e mutabile; e tutte le cose si compongono di corpo e d'anima, eccetto Dio che è un'anima senza corpo. Indi tutti gli esseri hanno un'anima relativa alle proprie operazioni costitutivi e facoltà: la materia un'anima rozza, le piante anime materiali, le bestie materiali ed irragionevoli, gli uomini sensibili e ragionevoli. Le anime irragionevoli sono mortali. L'uomo anch'esso consta di anima e di corpo, il corpo serve all'anima per le sensazioni, per le idee sensibili e per le cognizioni empiriche: l'anima ha tutte le facoltà per la formazione della scienza e per l'operazione del bene. L'anima umana è una forza attiva, movente sè e il proprio corpo, quasi avente due parti, la parte ragionevole e la parte animale. Per la parte ragionevole l'uomo è un'immagine di Dio. Per la parte animale l'anima ha cominciato ad esistere coll'esilio e decadimento dell'anima ragionevole nel corpo, per la parte ragionevole preesiste al corpo; per mezzo di questa ha la coscienza delle idee e può tornare alla vita beata degli spiriti. Poichè Dio prima d'ogni altra cosa produsse, facilmente per emanazione dalla propria sostanza, Dei minori, spiriti o demoni e le anime umane, le quali cose tutte pose ad informare regolare ed abitare le stelle, acciocchè ivi si godessero la felicità di cui egli avevale beneficate. Laonde le anime da prima soggiornavano negli astri, ma perchè non mostraronsi degne di Dio furono condannate ad entrare in corpi siccome in prigioni, e debbono passare di corpo in corpo (metempsicosi) sinchè purgate affatto dei delitti e macchie loro ritornino ad essere beate nelle stelle, nella contemplazione

di Dio e della verità. L'anima umana possiede la facoltà di sentire, di conoscere, di volere; essa è spirituale, essa è immortale, essa è libera; diversamente non sarebbe possibile la moralità. L'anima e riceve le idee dal di fuori pel ministero dei sensi, o le forma ella stessa; nel primo caso è passiva, nel secondo attiva. Perciò la facoltà di sentire serve all'anima per ricevere le impressioni che vengono dagli oggetti esterni ed avere la percezione fenomenica, sendochè *fenomeno* è tutto ciò che impressiona i sensi. Or i sensi e le sensazioni non ci porgono altro che fenomeni, altro non ci rappresentano che il variabile l'incidente; quindi per sè sono fallaci; sì che la esperienza acquistata per essi non può esserci di scorta, nè essi possonci essere sorgente della cognizione, poichè la vera filosofia e il vero sapere si attiene al costante, all'invariabile, al necessario, al certo. Dunque la cognizione propriamente detta procede dalla mente, dalla facoltà di conoscere, ossia dalla ragione che ha per oggetto l'invariabile, l'essere in sè, il necessario e le idee. « Esistono difatto « certe nozioni proprie della ragione (in« nate) che sono nell'anima come la base « d'ogni pensiero, vi risiedono anterior« mente ad ogni percezione particolare, « e le quali al tempo stesso s'impongo« no ai nostri atti come principi di de« terminazione. Ecco quello che chiama « egli (Platone) le idee, gli eterni tipi « e modelli delle cose, (paradigmata), « ed i principi della nostra cognizione, « ai quali noi riferiamo per mezzo del « pensiere l'infinita varietà degli oggetti « individuali; dal che segue che tutte « queste cognizioni parziali non sono pro« dotte dall'esperienza ma solamente « sviluppate da essa. L'anima si richia« ma le idee a misura che scorge le co« pie fatte a loro immagine, delle quali « è pieno questo mondo, il che è per es« sa siccome la rimembranza di uno sta« to anteriore, nel qual vivea senza es« sere ancora unita ad un corpo. Se gli « oggetti dell'esperienza rispondono in « parte se non altro alle idee, vi deve « essere un principio comune e di questi « oggetti e dell'anima che ne ha cogni« zione; questo principio è Dio, che ha « formato gli oggetti sul modello delle « idee. Tali sono i dogmi fondamentali « del razionalismo di *Platone*, le virtù « dei quali elevò egli al grado di primo « principio della filosofia il principio del« l'identità e della contraddizione, e di« stinse la cognizione empirica dalla co« gnizione razionale, dividendole tra il « mondo dei sensi e quello del pensie« ro ». (Tennemann — Manuale ec. vol. 1.° pag. 161. 162-63.) Iddio impertanto conteneva fin da eterno nella propria intelligenza i paradigmi o modelli di tutti gli esseri, a somiglianza di cotali modelli e forme creò tutte le cose che sono nel mondo, mentre stampava gli stessi paradigmi nell'anima che li riceveva, siccome tavola di cera che riceve tutte le impressioni, e li riflette, le lei divenuti idee, cose meramente obbiettive. Per queste, suscitate dall'impressione delle cose esterne, coteste cose esterne percepisce e meglio riconosce, mentre vede pure le idee che appalesano la sua relazione con Dio il quale in lei impresse le idee. Dalla combinazione di idee risulta il pensiero, ove interviene la dialettica che esamina quali idee possano combinarsi, non potendo tutte le idee combinarsi insieme. Le idee altre sono empiriche, altre astratte; le empiriche si acquistano coi sensi; le astratte hanno per fondamento oggetti non dipendenti dai sensi; però quelle rappresentano gli oggetti separatamente ed indeterminati, queste oggetti associati e determinati. Le idee sono ancora e empiriche o non empiriche. Il pensiero consiste nel generare idee astratte, ed anche il giudizio è un pensiero; ma pure il giudizio altro è empirico che per effettuarsi richiede un'idea non generale ed astratta ma eccitata dai sensi; altro non empirico. In egual modo si distingue la mente in empirica e superiore; la prima associa le osservazioni in forme di idee, la seconda genera le idee generali ed astratte. Gli oggetti delle idee generali sono immateriali, fissi, invariabili; non così gli altri. Anche il pensiero è astratto quando la mente esamina le idee generali, è empirico quando l'intelligenza si occupa di idee fisiche. Con ragionare delle idee astratte si ha la scienza astratta, e ciò si faccia scendendo dall'idea generale agli effetti, o salendo da un'idea generale ad una più ge-

nerale. Le idee astratte sono di due ordini; od esistono nel pensiero, o fuori di esso. Le idee poi sono anche o innate o non innate. Le innate dividonsi in matematiche, le quali riferisconsi a molti oggetti somiglianti tra loro; e non matematiche, che corrispondono ad un solo oggetto: queste si chiamano ancora idee razionali, simulacri delle cose, specie. Oggetti delle idee empiriche sono i fenomeni e tutti gli esseri che possono impressionare i sensi; oggetti delle idee astratte, generali, innate sono le cose razionali od astratte che sono semplici in sè, immutabili, indistruttibili. Coteste cose razionali non sono sostanze, ma acquistano la sostanzialità quando divengono reali nella materia. Se la materia è esterna divengono sostanze corporee, altrimenti risultano sostanze incorporee. Però le sostanze corporee hanno un oggetto esterno all'intelletto, le incorporee sono nell'intelletto. Le cose razionali nel divenire sostanze passano da uno stato ad un altro, cioè subiscono un cangiamento che non può darsi senza una *cagione*, la quale esprime principio e ragione del cangiamento e dell'esistenza di qualche cosa. Le cagioni sono vere e fisiche; le prime sono attive per sè, le seconde procedono da una cosa esterna. Le cagioni si dividono in assoluta, che non dipende da alcuna, e relative che dipendono dall'assoluto necessario per sè stesso, non avente nè principio nè fine. L'idea propriamente detta, e simiglianza delle cose razionali, non è sostanziale, ma è forma della sostanzialità: e poichè versa sopra i paradigmi e forme fisse e invariabili delle cose, così acquista anch'essa natura di invariabile, onde diviene il proprio oggetto della filosofia, siccome quella che è il principio dell'intelligenza. La filosofia ha tre parti, la dialettica (logica) che insegna a ragionare; la fisica (metafisica) che indaga delle idee e delle cose le quali rappresentano le idee; e la politica (morale) che spiega il fine dello studio della filosofia stessa, l'acquisto del bene supremo e della virtù. Questa consiste nell'imitazione di Dio, nello sforzo dell'umanità per giugnere alla somiglianza col suo autore, nell'operazione a tenore della retta ragione, accordando le azioni alle massime e prescrizioni di lei in tutto e per tutto, onde risulta la perfetta felicità suprema. « La filosofia (così « Martini nella sua — storia della Fil. — « vol. 1.° disc. 2.° pag. 45. in breve ac- « cenna i punti principali di questa parte « della filosofia platoniana) la filosofia de- « ve condurre l'uomo a direttamente « operare. La filosofia pratica dividesi « in morale e politica. La legge procede « dalla natura invariabile dell'uomo e non « dall'arbitrio. La ragione debb'essere « il principio dominante e determinante: « e il senso debbe assoggettarvisi. Non « può supporsi moralità senza il libero « arbitrio. L'uomo non è libero che per « far bene, nè fa liberamente il male. Il « male non dipende dall'uso positivo del « libero arbitrio, ma dall'uso negati- « vo; cioè dal non combattere virilmen- « te contro la sensualità. La morale è il « concerto tra le azioni dell'uomo e la « legge suprema della ragione. Suppone « la cognizione della natura dell'uomo e « delle sue relazioni, (e suppone anzi « base ed ha un valor vero soltanto in for- « za della libera facoltà di volere del « medesimo). Questa cognizione costi- « tuisce la sapienza. Alla sapienza si op- « pone l'ignoranza, la quale non esprime « solamente il non sapere, ma estendo « il sapere inattivo sulla volontà. Le no- « zioni razionali di moralità sono o chia- « re od evidenti. Diconsi chiare se non « siasi esaminata profondamente la leg- « ge: le evidenti importano accurata di- « samina. Le prime si hanno negli uo- « mini maturi, ma non educati: le secon- « de nei colti. L'azione istintiva dell'in- « telligenza sopra la volontà o sul senti- « mento dicesi sentimento morale od « istinto morale. Tutti gli atti dell'uomo « tendono a conseguire il sommo bene. « Questo consiste nella regolarità armo- « nica del pensiero, del sentimento, delle « azioni. Non può esservi sommo bene « fuori della virtù. Quattro sono le virtù « principali: la sapienza, la moderazio- « ne, la fortezza, l'equità. Tutte que- « ste virtù cardinali sono strettamente « unite tra loro. Vi sono virtù false ed « apparenti: col qual nome si intendono « azioni virtuose senza intenzione o con « mala intenzione. L'operar bene per « abito contratto nell'educazione senza « intendimento di operar bene, è una

« virtù comune, virtù del volgo. Le virtù del saggio emergono dalla determinazione della ragione. Vi passa una stretta relazione tra la morale e la politica. Il legislatore deve procurare la felicità degli individui che compongono lo stato. Ciascun individuo deve conferire al ben comune. Tutti debbono tendere armonicamente a questo scopo. La politica non è altro che la scienza di unire gli uomini in società, e mantenerli sotto la vigilanza della morale; è il frutto dell'intelligenza, ed una parte rilevantissima della filosofia. Felici quei governi dove o i filosofi regnano, o i re coltivano la filosofia! ».

37. Morto Platone regolò l'Accademia Speusippo nipote di lui da sorella; questi cedò a Senocrate; a Senocrate successe Polemone, a costui Crantore, a Crantore Cratete; i quali tutti perchè conservarono senza mutazioni la dottrina del fondatore della scuola e professarono che le cose conosciute dall'intelletto con chiarezza si possono tenere per costituenti una scienza vera, col nome di dommatici costituirono la così detta vecchia Accademia. Arcesilao infrattanto, che era succeduto a Cratete nel governo della scuola, per fare un contrapposto a Zenone stoico, che forse aveva stravolta ad un senso falso alcune opinioni di Platone, e coll'intendimento di ricondurre i mal'istrutti sulla retta strada, occultando le vere dottrine del maestro, cominciò a stabilire il principio del dubbio sulla realità della scienza, spacciando che nulla si può determinare di certo, neppure questo stesso, che nulla di certo si può determinare: così che il vero saggio, diceva, deve sospendere il suo giudizio in ogni cosa, in che è riposta la vera sapienza e felicità. Per questo motivo fu detto Acatalettico, cioè sospensore del giudizio causa l'incomprensibilità delle cose. Con tal principio gettò i semi dello Scetticismo e costituì l'Accademia media insieme a Lacida da Cirene, Evandro da Focida ed Egesino da Pergamo. Dopo questi prese a dirigere la scuola Carneade autore dell'Accademia nuova. Stette con Arcesilao e compagni per quello spetta alla sospensione del giudizio, negò la possibilità della cognizione e verità obbiettiva, solo lasciò sussistere la verosomiglianza e probabilità soggettiva del vero, non altro; e facondo qual'era potè largamente diffondere la sua dottrina, avvegnachè, mandato a Roma le qualità di oratore e volendovisi far largo, Catone trovasse via da farlo congedare. Apportava in prova del suo sistema la diversità che è fra l'esistenza dell'obbietto in sè e l'impressione che fa su noi, della quale possiamo essere consci bensì, non così della prima; non accorgendosi che sensazione od impressione non si può avere dal nulla. Clitomaco od Asdrubale, quantunque appartenesse alla nuova accademia, non si mostrò molto caldo nel difenderla. Anzi pose ogni studio nell'analizzare i sistemi e combatterli tutti. Così adoperò Filone.

38. I dommi dell'Accademia nuova furono professati ancora e sostenuti con assai più ardire che Arcesilao e Carneade da Pirrone. Costui di Elea, nato verso il 340. (av. C.) fu se non fondatore certo acerrimo difensore e propagatore dello scetticismo che dal suo nome si chiamò anche *pirronismo*. Dubitava di tutto ed insegnava doversi dubitare di tutto, chè tutto è incerto; non vi è nè vero nè falso, nè onesto nè inonesto, nè giusto nè ingiusto; ma tutto è dall'opinione o dall'uso, che anzi non è certo neppur questo. Metteva in campo dieci argomenti per far vedere che tutto è incerto, ma questi sono frivolissimi sofismi ed al più riguardano le verità empiriche. Per tal guisa Pirrone intendeva condurre la intelligenza ad acquietarsi alle semplice apparenze e l'uomo all'apatia, alla tranquillità dell'animo, in che riponeva il sommo bene. I pirronici furono chiamati Scettici (esaminanti) Aporetici (dubitanti) Acatalettici, Zetetici, Efettici ec. che riduconsi a dire la stessa cosa. Molti furono i seguaci di Pirrone, fra i quali il più considerabile è Sesto Empirico, così chiamato per essere della setta empirica dei medici, e vivente ai tempi di Antonino imperatore, per avere raccolto e riunito in una sola opera divisa in dieci libri, che abbiamo ancora, tutto quanto è stato insegnato dai pirronici; ove piuttosto che spiegare, dilucidare, o conciliare i diversi dubbi dagli Scettici prodotti contro le verità della scienza, cerca di

reederil più astrusi, più oscuri, più forti e contraddittorii, coe ehe porta al colmo l' incertezza.

39. Dall'Accademia uscì la scuola Peripatetica. Fu detta *peripatetica* dal passeggiare, perchè Aristotele o i discepoli filosofavano passeggiando in on luogo, posto nel suburbio di Atene, detto Liceo e stabilito da Pericle per gli esercizi militari. Autore ne fu lo stesso Aristotele nato nel 384. (av. Cr.) in Stagira nella Tracia, discepolo di Platone. Ascoltò le lezioni di costui per venti anni continui, e ne colse sì bene lo spirito, vi profittò tanto, sì eccellente si mostrò per ingegno e penetrazione, che dallo stesso Platone fu chiamato l' anima della sua scuola. Da Filippo fu chiamato in Macedonia e dato in maestro al figliuolo Alessandro, donde ritornato in Atene fondò la sua scuola e la governò per tredici anni. Finalmente costretto a rifugiarsi a Calcide per ragione di varie persecezioni mossegli contro, specialmente a titolo di empietà, vi morì. Lasciò successore Teofrasto alle preghiere degli altri discepoli, e a lui legò totti i suoi scritti. A Teofrasto successe Stratone detto il *fisico* per lo studio fatto in queste scienze: a Stratone Licone, a Licone Aristone, ad Aristone Critolao, e finalmente Diodoro. I quali ultimi poco felicemente conseguirono il senso del loro maestro, avendo mancato dei libri lasciati da Teofrasto a Neleo. Neleo li portò a Scepsie sua patria e li lasciò a' suoi eredi. Questi gli sotterrarono in ona spelonca per timore che se ne volesssero impadronire i re di Pergamo cho a que' dì si occupavano in raccogliere e formare una famosissima biblioteca. Avvenne da ciò che in gran parte furono rosi dai vermi e consunti dalle intemperie. Tratti fuori dopo 130. anni furono venduti a Tejo Apellicone, il quale volendone riempire le lacune fece che riuscissero corrottissimi. Nè qui si fermò la sorte di cotali scritti. Chè, occupata Atene da Silla, furono trasportati a Roma insieme ad altre opere; e Tirannione Grammatico, che era di Aristotele studiatore passionato avendoli ottenuti, pretese aggiungervi di suo quanto mancava: ed dando poscia a copiare ad imperitissimi fece sì che quasi totalmente si discostassero dall' originale. Passarono da Tirannione ad Andronico di Rodi, e questi, messo per ordine tutto ciò che spettava alla Logica, alla Fisica, all' Etica, lo mise fuori coi propri nomi. Rimanendovi poi alcuni frammenti che trattavano dell' Ente in genere, nè potendosi riferire ad alcuna delle stabilite classi, con nuovo nome li diede fuori chiamandogli *metafisica*, cioè trattato delle cose dopo la fisica, perchè in ordine alle altre materie venivano dopo la fisica, o trattato delle cose incorporee. Di qui ebbe origine il nome di metefisica, ignoto ad Aristotele, che chiameva tal parte della filosofia, sapienza, teologia, filosofia prima.

Aristotele diede alla filosofia una assai maggiore estensione che non quelli che il precedettero. Niuno più di lui si mostrò accurato nel definire, nel classificare. Non vi fu ramo di scienza per cui non si portasse, abbracciò tutte le parti della filosofia, e le illustrò con nuove scoperte. In logica spiegò i sillogismi, le varie loro figure e modi; in fisica fu sommamente aiutato da Alessandro Magno, che gli somministrò tutte sorte di animali, onde vi potesse far sopra le sue osservazioni. Egli fu oratore filosofo e fisico eccellente, talchè senza tante parole può dirsi di lui tutto coe dire che, adattando esse i principi razionali di Platone all' analisi e all' osservazione, generalmente nelle sue opere colse nel punto vero dalla scienza, dando così non solo le verità ma anche i diversi fonti di esse, e il metodo di ritrovarle e di trattarle. Fece principale sua direttrice l' analisi, così che può dirsi che egli in sistema fosse empirista; per altro non rifiutando nessuna delle verità e dei principi razionali, anzi accettandoli tutti e servendosene, colla sua sagacità seppe penetrare nei più profondi secrieri del pensiero e della ragione e conoscere con aggiustatezza i risultati a cui menano. Conciossiachè ciò che in filosofia propose, espose, insegnò Aristotele, generalmente parlando e tranne alcune opinioni puramente subalterne, sia ciò che si insegna anche adesso in ciascuna parte di essa, così per non rifare un corso intiero di filosofia in riportare le dottrine di Aristotele per ciò che riguarda questa storia, ci dispensiamo dal trascriverle, e ci limitiemo ad accennare piuttosto le sue più considerabili opi-

nioni da rigettarsi, che sono queste. La materia è eterna ed informe, come il mondo che è eterno ed infinito. Natura e Dio sono uno stesso ente. Il pensiero è un'emanazione della divinità ed è immortale. La memoria è facoltà corporea e perisce col corpo. Nell'uomo esistono tre animi; una vegetativa per cui cresce, una sensitiva per cui sente, una ragionevole per cui ragiona e conosce. Nel sistema mondiale la terra sta al centro ed intorno a lei si muovono tutti gli altri corpi. Nel resto, come abbiamo detto, accettando i principi dell'empirismo come punto di partenza e temperandoli coi principi razionali, per essi espose e spiegò tutte le verità della filosofia. Perchè poi Aristotele in seguito fu universalmente seguito nelle scuole, quindi la filosofia aristotelica, spiegata poscia dagli scolastici, ottenne in progresso il titolo di scolastica. Formata la scuola peripatetica in Grecia, fino che non nacque l'ecletismo, dominarono e contrastarono fra loro le varie sette Accademica, Peripatetica, Stoica, Epicurea, Pirronica ec.

40. Rispetto alle altre nazioni nulla vi ha da dire di storia filosofica prima dell'origine dell'ecletismo, tranne qualche breve cenno di alcuno oscuro sette presso gli Ebrei, e ciò che si sa dei Romani, presso i quali la filosofia con tutte le sue scuole passò dalla Grecia, quando cioè essi si assoggettarono quella colla nazione. E così i dotti Romani si attennero quale ad una quale all'altra scuola greca. Infatti Nigidio e Vatinio furono pittagorici: Cotta, Vellejo, Trebazio, Cassio, Pansa, Attico, e Lucrezio Caro che in versi espose la dottrina epicurea, furono epicurei: Bruto, Varrone, Pisone platonici: Tirannione, Andronico, Plinio il vecchio, peripatetici: Lucilio Balbo, Scipione Affricano, Scevola, Catone, Cicerone, e più tardi Seneca ed Epitteto, stoici. Cicerone però modificò e piegò l'austerità stoica all'umana fralezza. Se non che egli spaziò per tutte le parti dell'umano sapere, e perciò si intrinsecò in tutte le sette filosofiche, dimodochè mentre le morale ed in pratica più si teneva cogli stoici, in speculativa non poneva in non cale ma anzi si accostava più volentieri ai placiti e alle teorie delle scuole accademica e aristotelica. Agli epicurei fece guerra e ripagò con disprezzo il disprezzo e la mordacità dei cinici.

41. Mentre i Greci e i filosofi d'altre nazioni combattevano tra loro quei per una setta quale per l'altra, in Atene, in Roma, in Alessandria, tra quali vengono specialmente menzionati Atenodoro stoico, maestro di Augusto, Musonio da Volsinium, Annio Cornuto precettore di Persio, Cheremone d'Egitto, che diede lezioni a Nerone, Dione da Prusa o Dione Grisostomo, Arriano, Aurelio Antonino imperatore ec., tra gli Ebrei pugnavano le sette dei Sadducei, dei Farisei, dei Caraiti, degli Esseni e dei Terapeuti. Delle prime tre non occorre far parola se i seguaci loro piuttostochè cultori della filosofia erano spregiatori e violatori della legge Mosaica. Diremo invece alcunchè delle altre due. Gli Esseni dividevansi in due ordini: gli uni attendevano alla speculazione, gli altri si davano totalmente alla pratica. Però i primi ammettevano una divinità, ma rifiutavano darle un culto qualunque esterno; i secondi attendevano a beneficare. Dagli Esseni si separarono alcuni più rigidi che si chiamarono Terapeuti. Vivevano solitari occupati di continuo in meditare; nè si riunivano insieme altro che qualche volta l'anno per alcuni banchetti in comune detti *agapi* cui condivano con inni e religiosi sermoni. Fra gli Ebrei, Filone, nato in Alessandria alcuni anni prima di G. C., è il primo e il più che si distinguesse nello studio della filosofia greca. Entrò molto avanti nella cognizione di tutti i sistemi, ma abbracciò quello di Platone nel quale trovava maggiore somiglianza coi libri sacri della sua nazione; e però per abbattere il nascente evangelio tolse ad interpretare i libri rivelati secondo i principi di Platone. Nella sua personale condotta affettava, e comandava quindi agli altri, somma austerità di vita e così potè abbagliare. Ma poichè coi principi religiosi della nazione volle confondere e conciliare molte idee orientali e la filosofia platonica, così altro non fece che produrre un mostruoso sistema immaginario e mistico di panteismo di emanatismo e di razionalismo, talchè può tenersi siccome il primo neoplatonico di Alessandria e il primo gnostico. Filone ebbe seguaci, ed il suo intendi-

mento fu proseguito ancora da Giuseppe Flavio, detto Giuseppe Ebreo.

42. Infrattanto i Tolomei in Egitto si facevano fautori delle scienze, protettori degli studiosi, ed aprirono la loro capitale di Alessandria quasi asilo alle lettere alle scienze alle arti ed al commercio. Colà dunque si raccolsero i filosofi a contrastarsi l'un l'altro la verità e a combattersi a vicenda, avendovi introdotte tutte le sette diverse che tenevano già loro sede principale in Atene ora decadente ogni di più. Ora osservando alcuni di cotali filosofi la opposizione che era tra le dottrine delle varie sette e vedendo che si rendeva oscura la verità nella dissidenza di tante opinioni, nell'intendimento inoltre di dare un crollo alla dottrina della nascente religione Cristiana, fecero disegno di conciliare ed unirono in un sol corpo gli insegnamenti delle diverse scuole accozzando insieme squarci e brandelli di diverse filosofie, e così costituirono il *sincretismo*. Ma siccome neppure questo metodo di filosofare appagava, che anzi andava incontro a massime difficoltà, però Potamone di Alessandria, forse vivente nei primi anni dell'êra nostra, escogitò un altro modo di filosofare che non consisteva già nel conciliare insieme tutte le opinioni filosofiche, ma invece consisteva nell'estrarre ciò che vi era di meglio in ciascun sistema, per formarne così un sistema a parte perfetto, compiuto e rispondente in certo modo a tutte le esigenze e le pretensioni dei pensatori, perchè siccome contenente il meglio di ogni sistema, doveva di necessità appagare ciascun filosofo. Era principio dirigente di Potamone questo; non si deve ciecamente abbracciare la dottrina nè giurare sulle parole di alcuno, ma la verità ricercarsi e accattarsi da tutte le sette dei filosofi e a questa attenersi dondunqua venga. Questo sistema filosofico fu chiamato *Eclettismo*, tanto ammirato ed esaltato da alcuni, tanto da altri combattuto. E di vero se per eclettismo si intenda un sistema che senza un metodo e principi determinati o almeno indipendentemente da certo metodo e principi, propri solamente ed esclusivamente di alcuno degli altri sistemi conosciuti, pretenda di scegliere ed ammettere soltanto il meglio di ogni dottrina e di ogni altro sistema, oltrechè va incontro a gravissime difficoltà e a quelle che brevemente accennammo sui principi di questo corso, riesce assolutamente impossibile. Se poi per eclettismo si intende un sistema, che, ricevuti ed accettati i principi e il metodo da alcuno dei sistemi conosciuti, come sarebbe dall'ontologismo, dell'empirismo, o dal psicologismo, intende e spiegare le verità filosofiche in ordine e tali principi e metodo, allora può essere l'eclettismo, ma a chi ben lo mira non è un sistema diverso da quello di cui accettò i principi e il metodo. E così se l'eclettismo si intende in retto senso o rettamente si adopra può essere fecondo di ottimi risultati: viceversa non può condurre che alla confusione e alla contraddizione. Dall'eclettismo nacque il neoplatonismo, il gnosticismo e la scuola cristiana, di che viene a parlarsi nell'epoca seguente.

EPOCA TERZA

Della filosofia dall'origine dell'eclettismo fino alla ristaurazione.

43. Primo rampollo dell'eclettismo fu il Neoplatonismo. Autore ne fu un certo Ammonio Sacca da Alessandria eclettico seguace di Potamone. Egli era nato da genitori cristiani ed era stato allevato secondo i principi del cristianesimo; ma poscia rinnegata la fede e ritornato all'idolatria, per nuocere quanto più poteva alla religione che aveva abbandonata vilmente, o grandemente odiava, tutto suo studio adoperò, onde, accozzando le verità già dette da Platone e da Aristotele, e il più delle volte spiegandole secondo il suo stravolto sentire, far vedere che nulla di nuovo insegnava la benchè accettabile religione cristiana, che quanto avea di buono tutto aveva preso dai sunnunciati filosofi, che la filosofia appagava pienamente le esigenze tutte della natura umana, tanto riguardo al conoscere che riguardo al volere, coll'unione immediata ch'essa procura con l'Essere divino. Con ciò, pensava, facile sarebbe avvenuto di abbattere la religione, della quale alcuni dottori professavano non potersi rinvenire le verità in nessuna scuola dei gentili. Ammonio ebbe molti se-

guaci ed invero anche illustri, i quali però troppo empiamente favorirono lo intenzioni e seguitarono le pedate del maestro, agli scopi di lui intesero egualmente, e per quanto fu possibile ne colsero i meditati frutti. Furono questi Erennio; Plotino, che fondò a tal oggetto una scuola in Roma; Porfirio nemico infestissimo del Cristianesimo, e che la dottrina di Sacca recò e propalò per la Sicilia ed altre parti del Romano Impero; Giamblico di cui fu discepolo Massimo, che condusse Giuliano imperatore all'apostasia. Ed essi furono i capi e i maestri del neoplatonismo nelle diverse epoche dalla sua nascita al suo decadimento, che coincideva col decadimento dell'impero. Il neoplatonismo, per dire tutto in una parola do suoi insegnamenti, in mezzo alle entusiaste sue e fantastiche contemplazioni, alle mistiche elevazioni verso l'assoluto, accozzando insieme le teorie platoniche e aristoteliche e pretendendo di conciliare con loro certe altre teorie orientali si ridusse a professare un bello spiritualismo idealista, fantastico, mistico, entusiastico, che ad un tempo partecipava di materialismo, congiunto con l'emanatismo, panteismo e fatalismo. E da ciò provonne che svaporato alquanto l'entusiasmo dei primi neoplatonici, in seguito furon riconosciuti gli errori del sistema e fu universalmente abbandonato.

44. Il Gnosticismo fu così detto in quanto era un sistema che pretendeva e professava una cognizione (gnosis) superiore e secreta dell'essere divino e dell'origine del mondo. I Gnostici amalgamavano i dommi religiosi dei Caldei e dei Persiani con quelli dei Greci e dei Cristiani, e così ne producevano un mostruosissimo sistema. Tra essi si distinsero Simon Mago, Menandro, Cerinto, Saturnino, Basilide, Carpocrate, Valentino, Marcione, Cerdone e Maneto, che furono i caposcuola del gnosticismo, e che, mentre dicevano di professare il Cristianesimo, perchè invece o colla condotta e colla dottrina lo svergognavano, furono ritenuti e rigettati come eretici dai veri cristiani. I principi scientifici dominanti tra i Gnostici furono il dualismo persiano, abbellito poscia da Manete, ch' essi adombravano sotto i nomi di Dio e di materia, principi delle cose; uno della luce, degli spiriti luminosi detti Eoni, o del bene; l'altra delle tenebre e del male; in conseguenza l'emanatismo, il panteismo, il fatalismo, e poscia anche un falso rivelazionismo, un misticismo esagerato, e la superstizione.

45. Dalla scuola di Potamone uscì ancora la scuola detta Cristiana. I primi filosofi Cristiani si occuparono principalmente di sottordinare e conciliare le opinioni platoniche e in parte anche le aristoteliche alla dottrina del Vangelo. Poichè sorgente non soltanto di credenza ma anche di cognizione per essi era la rivelazione, a cui s'aggiungeva la ragione per essere aiutata e vedersi ordinare da lei tutte le verità, e spiegare quelle a cui essa non aveva potuto ancor pervenire. Perciò quelle teorie filosofiche degli antichi, che si accordavano co'suoi dommi, la filosofia cristiana accettava, completandole occorrendo ed ordinandole; quelle che lor si opponevano le rigettava. Più che altro stette col platonismo riguardo ai principi e alle idee, perchè esso è più omogeneo ai dommi cristiani; nella forma s'accostò di più all'aristotelismo, perchè meglio serviva ad una rigorosa esposizione e prova del vero. È superfluo dire che la filosofia del cristianesimo fu pura e sublime sotto ogni aspetto. Questi ne sono i punti cardinali. Esiste Dio, essere assoluto, eterno, infinito, sapientissimo, onnipotente, fornito di tutte le perfezioni in modo infinito, di cui sebbene sia all'uomo nel mondo inaccessibile l'essenza, pure l'esistenza gli viene assicurata da molteplici convenientissime prove. Egli è il produttore di tutte le cose che sono e cui egli trasse dal nulla con un cenno solo della sua volontà. Però tutto egli fece, ordinò, dispose e governa con sapientissima provvidenza. L'uomo fu distinto tra l'opere delle sue mani, ei fu stabilito da Dio siccome la mira immediata nella creazione delle altre cose, mentre Dio medesimo indirizzò lui a sè. Egli, l'uomo, nell'anima è spirituale, immortale e libero. Per mezzo della libertà, subordinata, in rapporto ed in unione alla forza necessaria per l'operazione del bene, proveniente dalla potenza della grazia divina, esso opera il bene, causa il male, che è un che semplicemente negativo;

eseguisce o acquista la virtù che gli è poscia strada al conseguimento dell' ultimo fine, la felicità.

46. Così per mezzo del cristianesimo si ebbero al mondo quei tanti uomini per integrità di costumi e per divina ed umana sapienza ragguardevolissimi, dei quali ci dà notizia la storia. Indi per mezzo della scuola Cristiana abbiamo ancora il più e il meglio di quanto ci è rimasto di buono degli antichi fralla barbarie e distruzione dei secoli di mezzo; chè essa sola diede di quando in quando uomini i quali mantennero e continuarono il filo delle tradizioni antiche. Così, per accennare alcunchè della successione dei maestri nella scuola, il primo a reggerla pare fosse Atenagora, a lui successe Pantino e S. Clemente Alessandrino. Vissero a' loro tempi S. Giustino e S. Ireneo. A S. Clemente succedè Origene. Dopo Origene fiorirono Eracla, S. Anatolio di Laodicea, Arnobio, Lattanzio, Eusebio, S. Agostino, S. Gregorio Nazianzeno. Più tardi Boezio, autore del trattato — de consolatione philosophiae —, Cassiodoro, Ennodio, Isidoro di Siviglia, il Venerabil Beda; in Grecia Giovanni Stobeo, Giovanni Filopono, Leone di Tessalonica, S. Giovanni Damasceno e Fozio patriarca di Costantinopoli. Tra questi alcuni pendettero più al Platonismo, come S. Giustino, S. Clemente Alessandrino, Origene, altri si tennero più indipendenti come Arnobio, Lattanzio ec. Fra tutti il più grande per ingegno il più esteso per cognizioni è S. Agostino. La metafisica in tutte le sue parti fu sommamente illustrata da lui. Dal medesimo si ha tra le facoltà dell' anima per la prima — l' intuito della Divinità —, e per seconda — la tendenza all' intuizione intellettuale —. Fu fecondissimo scrittore e valorosissimo difensore della verità cristiana contro ogni sorte di oppugnatori.

47. Erano fra ciò sovraggiunti i secoli barbari per le invasioni dei popoli orientali e settentrionali; e le scienze, le arti tacevano fra noi, mentre solamente qualche passeggiero raggio di luce splendeva in qualche monastero: quindi anche la filosofia s' era ricovrata tra gli Arabi nazione allora conquistatrice e potente. Celebri furono fra essi Alfarabio, Averoe. Ma per quantunque si studiassero di seguire e di interpretare Aristotele, ignoranti quali erano della lingua greca, non fecero altro che sostituire le loro opinioni a quelle dell' autore, rendendo così corrottissime le opere del filosofo greco. — La logica e la metafisica, dice a tal proposito Antonio Riccardi nel suo *Manuale* ec., si videro avvolte nelle tenebre, la morale fu trattata con proverbi e con favole senza mai dare un trattato metodico e filosofico; nella fisica non cercarono che dei misteri e delle vane sofisticherie. Nondimeno benchè dessero molto che fare agli studiosi per ricondurre alla buona lezione lo Stagirita, non furono senza frutto i loro studii, nè poca utilità apportarono alle scienze, nè poco merito aver denno presso di noi, sia per essere stati i soli depositarii delle scienze cadute allora in oblio presso i Greci e i Latini, cui ne comunicarono le prime scintille per richiamarle a nuova vita in Europa, e sia per averne conservato i fonti della scienza stessa, propagatasi in occidente coll' invasione dei Mori passati in Spagna e nell' Italia meridionale, mediante l' introduzione dei loro libri —.

48. Veniva intanto Carlo Magno imperatore, grand' amico della scienza e delle lettere, favoreggiatore degli scienziati. Le cure poste da lui per la ristorazione d' ogni sorta sapienza furon moltissime e dispendiosissime; e le scuole, le università fatte erigere, il conto in che tenne i dotti ci fanno testimonianza dell' amore che portava agli studi. Alcuino prevalendosi del favore di Carlo promosse gli studi filosofici con grande alacrità. Suoi discepoli furono Rabano, Luidgero ed Aimone, Giovanni Scoto Erigene, e dopo, S. Edmondo di Cantorbery, Ugone ec. Tutti insegnarono la filosofia di Aristotele, quale la poterono avere dalle corrottissime sue opere, che eglino non però tenevano genuine ed autentiche. E perchè, come sopra abbiamo detto, tal dottrina fu universalmente insegnata nelle scuole, prese quindi il nome di scolastica. Procedeva questa per troppe sottigliezze, così che col tempo divenne futile in molte parti, noiosa e contenziosa. Onde avvenne che, volendosi gli scolastici estendere di soverchio colle loro sofisticherie dialettiche, discordassero tra loro in molti punti, riuscitassero molte

opinioni da obbliare, e di nuove riprovevoli ne escogitassero, spezialmente quelli che il domma volevano spiegare per mezzo della filosofia, si che formarono vario scuole. Gli autori di storia della filosofia si accordano comunemente nel porre quattro epoche della scolastica, avvegnachè non s'accordino nei precisarne il cominciamento e il termine. Qui ci atteniamo alla partizione di Tennemann. E sebbene quanto alla sostanza possa tenersi la scolastica nata prima, pure nella forma di sistema scientifico si pone cominciata ai tempi di Carlo Magno e di Alcuino.

49. La prima epoca prende da Alcuino e va fino a Roscellino. In questa epoca la filosofia dipendette totalmente dalla teologia e quale ancella le fu subordinata e con lei confusa; principale scopo era spiegare le verità teologiche ed applicar loro una forma razionale; così si ebbero semplicemente saggi filosofici staccati ed applicati alla teologia: le idee si tennero aventi tutte un oggetto rispondente a così quest' epoca sotto quest' aspetto professò un realismo cieco ed assoluto. Decorrendo la medesima fiorirono, Alcuino, detto sopra, il primo che risuscitò e diede grand' incremento agli studi. Era nato a York nel 736. e morì nell' 804. di Cristo. Lui seguirono Rabano Mauro, Luidgero, Aimone, e Giovanni Scoto Erigenio, alcuni de' quali parimente nominati poc'anzi. Quest' ultimo fu uomo molto erudito, fu forse il primo letterato del suo tempo, ma amalgamando le filosofie platonica e aristotelica, di più, non facendo differenza tra lo studio della filosofia e lo studio della religione, insegnò dottrine riprovevoli sull' eucaristia e sulla predestinazione; e ponendo per fondamentale questa massima riguardo alle esistenze, che Dio cioè è la sostanza di tutte le cose, che tutte procedono dalla pienezza del suo essere e ritornano a lui, risuscitò l'ormai dimentico neoplatonismo e putì assatanismo di panteismo e di altri gravi errori. Dopo lui Gerberto, prima monaco, indi Papa sotto il nome di Silvestro II. diffuse nelle scuole d' Italia e di Francia le dottrina aristotelica appresa dagli Arabi in Ispagna e recò fra noi le cifre arabiche dei numeri. Berengario di Tours dopo Gerberto si distinse per ingegno, scienze, ed erudizione, ma la soverchia libertà di pensare, di cui abusò a carico dei domme, lo condusse ad essere il primo dei Sacramentari. A lui si oppose Lanfranco, che, con S. Pier Damiani, perfezionando lo studio e l'uso della dialettica applicata alla teologia, acquistò il vantaggio su Berengario, e lo vide universalmente riprovato nell' errore suo sulla transustanziazione. S. Anselmo di Aosta, prima abbate di Bec, poi morto arcivescovo di Cantorbery, si rese superiore ai suoi contemporanei per sagacità di ingegno, robustezza di dialettica, profondità di cognizioni, virtù e pietà. Può riguardarsi come il fondatore della metafisica scolastica. La filosofia secondo S. Anselmo non è altro che un mezzo o un metodo ad esporre le dottrine religiose. Perciò egli scrisse il suo — *Monologium, sive exemplum meditandi de ratione fidei* — ove presupponendo la fede e la rivelazione s'adopra ad esporre la scienza delle cose divine e teologiche secondo principi razionali: così scrisse il — *Proslogicum*, sive, *Fides quaerens intellectum* —, ove si ingegna di dimostrare l'esistenza e gli attributi di Dio, adducendo specialmente gli argomenti che si chiamano *a priori;* dalla nozione cioè dell' assoluto, del perfettissimo possibile, del necessario, della perfezione assoluta ec. Ad Anselmo si oppose Gaunillon che tentò di combattere specialmente tutte queste sue prove ontologiche dell' esistenza di Dio. Idolberto di somma sagacità anch' esso, perizia dialettica ed erudizione estesissima, nel suo — Tractatus philosophicus — o nella — Moralis philosophia — si studiò di rendere popolari e facili le cognizioni filosofiche e teologiche.

50. La seconda epoca comincia da Roscellino e va fino ad Alessandro di Hales nel secolo terzodecimo. In questa la filosofia fu associata alla teologia bensì ma non così subordinata che con lei rimanesse confusa, ebbero anzi ciascuna quasi la propria provincia e i propri confini, strettamente legate fra loro. Apparisce il nominalismo e cominciano le lotte fra lui e il realismo, nelle quali questo ha il vantaggio su quello. Fiorirono intanto per primo Roscellino autore del nominalismo. Insegnò costui che gli universali o le cosi

dette idee generali non sono altro che parole, o, com' ei diceva, *flatus vocis*, col mezzo delle quali indichiamo le qualità comuni agli oggetti individuali senzachè abbiano un vero e reale oggetto corrispondente. Tali sono le idee dei generi e delle specie. E poichè egli e i suoi seguaci dicevano che cotali idee non sono altro che nomi, e che la logica non versa che sui nomi e i semplici vocaboli che nulla esprimono di reale corrispondente, perciò furono chiamati *nominali* e costituivano la scuola omonima. Ad essi si opposero i realisti i quali consideravano gli universali, cioè le idee di generi e di specie, siccome cose reali aventi il loro oggetto rispondente nei tipi prestabiliti: perciò essi dicevano — *universalia ante rem* —; Roscellino col nominali al contrario diceva, — *universalia in re* o *post rem* —. Intanto Roscellino da' suoi principî fu condotto a pronunciare proposizioni ereticbe sulla Trinità che egli poi fu obbligato a ritrattare in Soissons nel 1092. Indi fiorirono Guglielmo da Campello che stette pel realismo, ed il suo discepolo ed avversario Pietro Abelardo. Costui prese a seguitare le pedate di S. Anselmo, ed applicando la metafisica alla fede intese a spiegare per principî razionali i misteri e i dommi religiosi specialmente la Trinità, non che dietro Ideiberto ad esporre filosoficamente e rendere chiare molte idee della morale teologica, siccome quelle della virtù e del peccato: ma non contenendosi nei giusti limiti, e troppo volendo concedere alla ragione a spese della rivelazione, soffrì giustamente persecuzioni per la sua audacia e divenne quasi il progenitore dei deisti. Ciò non ostante ebbe seguaci che tentarono di applicare com' esso la filosofia alla dottrina religiosa, e furono Guglielmo des Conches, Gilberto della Porée detto il Poretano, Ugone da S. Vittore, Roberto Folioth, Roberto Pulleyn, Pietro detto il Lombardo perchè nato in Lombardia ma Vescovo di Parigi, Pietro di Poitiers suo discepolo, Ugo d' Amiens, il mistico Riccardo da S. Vittore, ed Alain da Ryssel che applicò il metodo matematico alla scienza filosofico-teologica, che allor si insegnava. Fra tutti costoro il più grande e famoso riuscì Pietro Lombardo. Ei raccolse in una sua opera intitolata — libri sententiarum — le migliori e più decise proposizioni dei Padri e dei dottori riguardo ai dommi, che egli in un ordine arbitrario anzichè no proponeva. Cotale sua opera diventò siccome il tipo, la regola e l'arsenale della teologia da insegnarsi nelle scuole, sì che in seguito i professori non altro facevano che esporre ed interpretare i suoi libri delle sentenze ed egli venne poscia comunemente soprannominato — *Magister Sententiarum* —, e così sempre citato. Simone di Tournais, Amalrico di Chartres, Davide di Dinant, abusarono delle dottrine comunemente insegnate e dietro alcune tracce di Erigenio forse mal inteso da loro, si gettarono in una specie di panteismo. Giovanni di Salisbury discepolo di Abelardo, vide l'intemperanza della dialettica e si levò contro l'abuso che se ne faceva, mostrando che la forza del sillogismo non consiste in sottigliezze ed arguzie. Correndo quest' epoca tra i Greci Costantino Psello commentava Aristotile e Porfirio; e lo imitarono Eustazio, Niceforo Blemmida, Giorgio Aneponimo; e più tardi al tempo delle altre due epoche della Scolastica Giorgio Pachimero e Teodoro Metochitete, ambedue commentatori di Aristotile.

51. La terza epoca comincia da Alessandro di Hales e va fino a Guglielmo Occamo. In questa si demarcarono sempre più i confini tra la teologia e la filosofia, ma rimasero strettamente unite tra loro all'oggetto medesimo dell' insegnamento dichiarazione e dimostrazione delle verità, specialmente teologiche dommatiche o morali, col mezzo della logica e dialettica aristotelica applicata in tutta la sua estensione alla scienza e col soccorso ancora ed uso di varii principî ed idee metafisiche. Il realismo ottenne compiuto vantaggio sul nominalismo e dominò assolutamente in tutte le scuole. Allora la filosofia araba-aristotelica passata dalla Spagna nel resto d'Europa principalmente per l' interposizione di Ebrei a que' di datisi allo studio delle scienze con molto calore (fra quali si distinse Moses Maimonides) e divenuta conosciutissima con le opere e i diversi commenti relativi, avvegnachè difettosissimi e quanto alle traduzioni latine fattene, e quanto al senso di Aristotele che tutte la

volte non avevano colto, aiutò d'assai lo svolgimento e la spiegazione di molte verità. Primo che si fa innanzi in quest'epoca e che fece uso dei lavori degli arabi fu Alessandro di Hales, Francescano, soprannominato — doctor irrefragabilis —. Fu professore di Teologia nell'università di Parigi e pubblicò una Somma della teologia, dove sviluppò assai più ampiamente di lui le dottrine di Pietro Lombardo. Usò il metodo e le forme sillogistiche rigorosamente ponendo il pro e il contra di ciascuna teoria, e quindi pose pel primo il metodo che fu in seguito ordinariamente seguito nell'insegnamento delle scuole. Dietro lui procedette Guglielmo d'Overgna, il quale espose le questioni filosofiche in una maniera più speciale. Vincenzo di Beauvais nelle sue *specula* diede un quadro delle scienze a suoi tempi e specialmente della filosofia. Michele Scoto, Roberto Greathead, (Grassatesta) tradussero e dilucidarono alcuni libri di Aristotele. Alberto di Bollstadt, prima Domenicano poscia vescovo di Ratisbona, la qual dignità indi rinunziò per amore dello studio, levò tal grido di sè che fu soprannominato il *Magno*. Scrisse moltissimo, e prima commentò la maggior parte delle opere aristoteliche, giovandosi principalmente degli scrittori arabi, ma mescolando assai delle idee neoplatoniche con quelle del suo autore. Scrisse quindi la sua *summa theologiae*, ove in parte segue il Lombardo ed in parte espone idee proprie. Ebbe grandi cognizioni ancora di storia naturale, per cui fu riputato come uomo prodigioso ed una specie di incantatore. Intanto pe' suoi lavori la logica, la metafisica, la teologia e la morale guadagnarono assai, se non in entità, in estensione. Segnò i limiti che dividono la filosofia e la teologia, e così si astenne dalla spiegazione dei misteri nella metafisica. Da lui cominciano le sottili distinzioni di materia e forma, di essenza o quiddità ed essere o esistenza, delle quali fecero poi tanto caso ed uso i posteriori. In teologia sviluppò l'idea di Dio come dell'essere nel quale essenza ed essere si identificano, il che esprime ente necessario, e ne dedusse gli attributi. Quanto a morale la coscienza è la legge prima della ragione; ma coscienza, che è testimonianza abituale dell'agente a sè stesso, è diversa dalla sinderesi che è una disposizione variabile. La virtù teologica, la sola gradita a Dio, è infusa dal medesimo nelle anime.

52. Contemporaneo d'Alberto fu S. Bonaventura soprannominato *Dottore Serafico*. Con mente vasta, ingegno molto grande ed inclinazione naturale alla pietà fu il fondatore dell'*illuminismo*, perchè le speculazioni filosofiche indirizzò ad uno scopo nobilissimo, il morale e mistico. Accetta la forma aristotelica e scolastica nella esposizione del vero, ma lavora sul fondo delle sublimi teorie platoniche e di S. Agostino. Molte volte prende a guida non la semplice speculazione ma il senso comune della natura. L'ultimo fine di ogni cognizione ed azione, il sommo bene, consiste nell'unione a Dio: per lui solamente l'uomo può conseguire la verità la perfezione la beatitudine. Perciò ogni cognizione discende dalla luce divina che si diffonde sulla mente, onde quattro sorte di illuminismo, esterno, interno, superiore, inferiore. Nel suo *Itinerarium* descrive i sei gradi pei quali l'uomo può salire a Dio, ai quali corrispondono altrettante facoltà nell'anima. Ai tempi di S. Bonaventura viveva ancora S. Tommaso d'Aquino suo amico, soprannominato l'*Angelico*, e che tanta rinomanza ottenne da cancellare tutte le celebrità del suo tempo e da stare a fronte di tutti i posteriori. Era nato nel castello di Rocca-Sicca nel Napoletano da famiglia Signoresca, fu Domenicano, nel qual Ordine l'amore dello studio lo tenne lontano da tutte le prelature e gradi all'infuori di quello di definitore, mentre gli procacciava la riputazione del più grande teologo filosofo del suo secolo. « S. Tommaso, (dice « Tennemann vol. 2.° del suo — Manua« le — ec. pag. 105). S. Tommaso pos« sedeva un vero ingegno filosofico, un « immensa lettura, cognizioni estese, « con vero zelo pel progressi della scien« za razionale. Rese egli utili servigi « alla filosofia di Aristotele, per la cura « che si diede di farla tradurre e di spie« garla. Egli era idealista, e considera« va l'oggetto dell'intelligenza e la for« ma astratta delle cose come la loro es« senza originale. » Il suo idealismo particolarmente egli lo sviluppa nel suo trattato — *de principio individuationis* —

dove considera l'essenza dell'individualità e l'entelechia come forza d'azione. « Si applicò a dare a questo sistema un miglior sesto, sviluppando la teoria del pensiero data da Aristotele, teoria alla quale si mescolava pure una parte delle idee di Platone e degli Alessandrini. A questo lavoro si rappicca lo sviluppamento delle nozioni della forma e della materia, siccome parti costitutive delle sostanze complesse e del principio dell'individualizzazione. Ma il fine principale delle sue meditazioni era la teologia, alla quale si sforzò di dare una forma filosofica, approfondendo di più i principi di questa scienza nel senso delle scuole di Aristotele e di Alessandria. Tale è l'oggetto del suo libro contro i Pagani e della sua *summa theologiae*. Quest'ultima opera è il primo saggio compiuto di un sistema teologico, comprendente pur la morale, le cui trovasi, senza un'ordine rigoroso nella particolarità, molto senso e solidità; ma i principi non ne sono forse stabiliti con bastevole precisione o le diverse sorgenti della cognizione non vi sono punto distinte. Diede grande sviluppo alle prove tutte sull'esistenza e attributi di Dio. Vi si trovano delineati, secondo *Sant' Agostino*, i principali tratti della teodicea di *Leibnitz*. La morale, divisa in generale ed ispeciale, è trattata in parte secondo le idee teologiche, in parte secondo quelle di Aristotele; e questa scienza è debitrice al libro di S. Tommaso, benchè le sue nozioni fondamentali non vi sieno ancora determinate con bastante profondità e precisione. In seguito restò lungamente ancora la principal guida per la teologia e per la filosofia e la sua dottrina riunì insieme un grandissimo numero di partigiani chiamati *Tomisti* » dei quali più sotto; ed anche ora si attingono sempre da chicchessia preziose cognizioni dalle sue opere, inesausta sorgente di scienza.

53. Tre i contemporanei di S. Tommaso meritano menzione distinta, Pietro Ispano, poi papa sotto nome di Giovanni XXI, che compendiò la logica delle scuole nelle sue — *Summulas logicales* — e propose il quadro delle diverse specie di argomenti di un uso universale in seguite. Enrico di Gand per soprannome — *Doctor Solemnis* — fu realista dichiarato e congiunse le forme aristoteliche con le idee platoniche, alle quali dava un'esistenza reale indipendente dall'intelligenza divina. Perciò opinava dubbia ogni cognizione ottenuta per via naturale. Spesso è in contraddizione con S. Tommaso. Riccardo di Middleton (de Mediavilla) soprannominato — *Doctor fundatissimus* — interpretò abilmente il Lombardo.

54. Giovanni Duns Scoto chiamato per soprannome — *Dottor Sottile* —, perchè fu uno degli ingegni più sottili che brillassero in quell'epoca; francescano, fu realista, ed opposto in molti punti a S. Tommaso. Cercò un principio di certezza e di cognizione sia sensibile sia razionale, e dimostrò la necessità e la verità della rivelazione divina. L'universale volle contenuto negli oggetti non solamente in potenza, (posse) ma in realtà, (actu) dato in quanto è la realità non creato dall'intelligenza ed indifferente per sè a qualunque determinazione dell'essere. Questa indifferenza è determinata dall'intelligenza la quale è un'altra realità determinante la prima in forza del principio dell'individualizzazione, intimamente unito colla prima realità, nel senso cioè che l'oggetto viene a determinarsi per l'unione delle due realità, quella dell'intelligenza che si applica a determinare la realità dell'oggetto. In psicologia Scoto oppugnò la distinzione essenziale delle facoltà dell'anima e difese la libertà. In teologia procurò di dare maggior rigore alla prova cosmologica dell'esistenza di Dio e a quelle degli attributi divini, fu capo di una scuola detta degli *Scotisti* dal suo nome.

55. Così da S. Tommaso e da Scoto scaturirono due scuole che si combatterono a vicenda. Fra i Tomisti si distinsero Egidio Colonna Romano, realista, che la verità riponeva tanto nell'intelligenza quanto nell'oggetto, e che sviluppando con chiarezza molte verità metafisiche s'adoprò a conciliare le opinioni opposte sull'essere, sulla forme, sulla materia e sull'individualità. Hervo od Erveo di cui la dialettica fu oscura assai. In seguito Tommaso de Vio *Cajetanus*, Valasquez, Mendoza, Fonseca ec. Tra gli Scotisti Francesco de Mayronis caldo

difensore dei maestro istitul le dispute o come dicevansi, gli atti dells Sorbona. Goglielmo Durando, dopo essere stato Tomista divenne l'avvorsario più pronunciato di qnesta scnola: col suo buon senso conobbe la futilità di tante sottigliezze dialettiche e però sparse il ridicolo sui discorsi e dispute della Sorbona: finalmente preparò la caduta del realismo colla distinzione tra il subbiettivo o l'obbiettivo. Allora levarono pure grido di sè duo uomini notevoli pei disegni di riforma che concepirono, senza poterli attuare. Il primo è Rogero Bacone, francescano, che eccitò una grande ammirazione colle sue cognizioni nelle matematiche, nella fisica, nella chimica, nella meccanica, nell'astronomia, e per le sue invenzioni e per le sue idee originali. Fu soprannominato il *Dottore mirabile* ma per le sue vedute nuove, specialmente nelle scienze fisiche, fu accusato di stregoneria e rinchiuso in carcere per ordine del Generale de' Francescani. Vuolsi inventore od illustratore dei telescopi, della camera ottica, della polvere. Discernendo i vizi degli studi del suo tempo, ad abbattere le frivolezze e sottigliezze scolastiche proponeva un andamento più franco nelle scienze, lo studio della natura e delle lingue, l'osservazione. Il secondo è Raimondo Lullo Majorchino che, nella sua — Ars magna — (una specie di logica), proponendo un sistema filosofico, come a lui sembrava, semplicissimo, a piuttosto certe categorie di idee a cui ridurre tutte le cognizioni per indi risolvere tutte le questioni scientifiche e ragionare di tutto senza grande studio e tutti spiegare i misteri e le verità, intendeva a riformare la scienza filosofica particolarmente e a disimpacciarla da tutte le sofisticherie scolastiche. Arnoldo di Villanova il seguì e professò le sue idee.

56. La quarta epoca comincia da Guglielmo di Occam e va fino alla restaurazione della filosofia. Rinacquero in questa le contese tra il nominalismo e il realismo, nelle quali il primo ottenne vantaggi parziali. La filosofia venne separandosi del tutto dalla teologia: comparvero i primi saggi, si dichiararono i primi progetti o si fecero i primi tentativi di riforma. Guglielmo di Occam, inglese, francescano, discepolo di Scoto è quello che più si distinse in quest'epoca. Fornito di molta penetrazione e di coraggio grande, osservando la scienza intralciata assai tra le astruserie scolastiche, s'ingegnò di spastoiarla cominciando ad opporsi al dispotismo delle dottrine dominanti con provocare al dubbio, ad una specie di scetticismo ed all'empirismo: e come in politica con forse soverchia libertà prese le parti per Filippo il Bello e per Luigi di Baviera contro il Papa, così in filosofia e teologia attaccò con grande energia il realismo e molte delle tesi fino allora senza difficoltà ammesse. Indebolendo l'autorità della filosofia dominante ed eccitando i pensatori a ricerche più approfondate. Le idee generali, insegnava, non hanno obbiettività fuor dell'intelligenza, se, nè il giudizio, nè la scienza hanno bisogno di questa ipotesi, mentre di più essa conduce a conseguenze stravaganti. Esse hanno esistenza solamente nell'anima della cui astrazione sono un prodotto; e sono o immagini e finzioni, (figmenta) ch'essa crea a sè stessa, o qualità soggettive dell'anima medesima atte a diventare i segni degli oggetti esterni. Laonde il pensiero è tutto e per ogni lato un che subbiettivo o le immagini obbiettive (species) considerate fino allora le condizioni necessarie della cognizione perdevano ogni importanza, anzi rimanevano un nulla. Inculcava ai filosofi non entrare colla metafisica nei campi della teologia di cui le verità sono porte e provate dalla rivelazione e dalla fede solamente. In conseguenza non si debbono accettare per buone e valevoli le prove che dalla ragione si desumono a dimostrare le verità della teologia. Contro Occam a difesa del realismo stettero Gualtieri Burleigh, Tommaso di Strasburgo, e Marsilio d'Inghen, realista però moderato. S'attennero al nominalismo Giovanni Buridan e Pietro Ailly. Buridan si rese celebre colle regole che proponeva per trovare le idee medie nel raziocinio, e per le ricerche sul libero arbitrio nelle quali si avvicina d'assai alla teoria del determinismo, sebbene la famosa fattispecie dell'asino morente tra due uguali fasci di fieno per mancanza della ragione di determinazione elettiva, attaccata al suo nome non si trovi ne' suoi scritti. Questo

alla libertà mentre protestava di crederla perchè ce ne assicura la religione, diceva che col solo lume naturale non se ne poteva rendere capace. Pietro d'Ailly represse gli abusi della scolastica; e segnando i limiti di separazione tra la filosofia e la teologia contenne nei respettivi confini i teologi e i filosofi. Così seguirono il nominalismo Gregorio da Rimini, Enrico da Hesse, Gabriele Biel dilucidatore di Occam.

57. Frattanto le animate dispute e contrasti tra il realismo e il nominalismo cominciarono a porre in discredito la scolastica, ad ispirare indifferenza per la filosofia, specialmente per la logica, e ad insinuare un' inclinazione pel misticismo, ove i disgustati delle vane dispute di parole s'argomentavano di trovare del sodo più che nelle cavillazioni scolastiche. Perciò Giovanni Gersone, combattendo però sempre gli eccessi di un entusiasmo sregolato, mediante la maniera tutta nuova onde tratta la logica, ripose la vera filosofia nella teologia mistica appoggiata all'esperienza interna dei sentimenti di pietà che vengono da Dio, e all'intuizione dell'anima applicata alle cose celesti. Nicola di Clemange pensò come esso e combattè la dialettica cavillosa e sottile. Giovanni Wessel, grand'avversario del dommatismo degli scolastici, si uni anch'egli ai mistici: mentre Raimondo di Sabonda manifestando la sua avversione alla Scolastica e sforzandosi nella sua — *Teologia naturale* — di spiegare tutta la dottrina teologica del suo tempo, anche i misteri, per la sola osservazione della natura e particolarmente dell'uomo, dichiarò che, avendo Dio dato all'uomo stesse due libri per apprendervi le nozioni più importanti che lo riguardano, la natura e la rivelazione, egli preferiva il primo come più universale e chiare al- l'altro.

58. In questo mezzo giugnevano in Italia i Greci che fuggivano dalle invasioni dei Turchi e presso i quali erasi sempre mantenuta una certa coltura per le immortali opere dei loro maggiori. Costoro recarono con sè grandi cognizioni e tesori letterari d'ogni maniera. Tra questi trovavansi le opere di Platone e di Aristotele nelle loro lingua originale, la cognizione delle quali rapidamente si diffuse in Italia ed in Europa onde poterai con loro collazionare e correggere le corrottissime lezioni che se ne avevano e possedere così le opere stesse intiere emendate e genuine. Questo fatto animò moltissimi allo studio dei filosofi greci e dell'antica letteratura; ed ebbe per primo effetto di ringagliardire la guerra contro la scolastica, la di cui differenza colle genuine ed originali dottrine di Aristotele non che la barbarie dello stile e le forme sofistiche l'aveva renduta universalmente dispregiata. Secondo effetto fu di richiamare a vita gli antichi sistemi greci, specialmente il peripatetismo ed il platonismo misti ad alcune idee orientali, colle loro respettive rivalità e contese. Così Teodoro da Gaza, Giovanni Argiropulo, Giorgio di Trebisonda, Giorgio Scolario, chiamato Gennadio, famoso oppugnatore dei platonici, difesero, interpretarono ed insegnarono la dottrina di Aristotele: Gemisto Pletone, che prese tal soprannome per venerazione di Platone, Bessarione da Trebisonda Cardinale, e poi Marsilio Ficino da Firenze che si persuadeva d'aver colto il senso di Platone e di seguirne in tutto le dottrine; ed il portentoso Gio-Pico della Mirandola tra gli italiani, stettero con Platone, ne interpretarono e spiegarono le dottrine, Ficino specialmente nella sua — *theologia platonica* —. Terzo effetto fu di dare una spinta di più ed un incremento ai tentativi di riforme nelle scienze, ridotte a miserabile stato dalle scolastiche astrusarie e sottigliezze. Alla qual riforma avevano già prima accennate ed in progresso andavano vie via più favorendo i dotti greci e italiani che ristoratori furono della letteratura classica e che qua e là per le loro opere sparsero molte giustissime idee filosofiche, avvegnachè non fossero filosofi. Tali furono Dante Alighieri, Francesco Petrarca, Giovanni Boccaccio, i due suoi maestri Barlaam e Leonzio Pilato; il greco Emanuele Crisolora, i due Lascaris, e Demetrio Calcondile. Indi Ambrogio Traversari, Giannozzo Manetti, Francesco Filelfo, Lorenzo Valla, Rodolfo Agricola, il Pontano, Angelo Poliziano, Cornelio Agrippa, Ulrico de-Hutten, Erasmo, quasi tutti accaniti avversarii della Scolastica.

59. Infrattanto, eccitato lo spirito di

indipendenza e di contrarietà al dommatismo già dominante, i pensatori, dalla libertà trascorrendo in licenza e nessun freno volendo porre alla loro fantasia, in rifiutare i principi già prima accettati quali dommi e mancando d'ogni altra guida sicura nelle escogitate loro teorie e nei loro tentativi di riforma, si lasciarono andare ai più riprovevoli pensamenti errori e sistemi che suscitavano dall'oblio nel quale fin da antico erano caduti. E così Pietro Pomponacci, mentre mostrava sforzi per ristaurare e sostenere il peripatetismo, veramente propugnava il materialismo e l'ateismo, i principi dei quali errori sparsi trovansi nelle sue opere. Però dalla sua scuola uscì quel famoso Giulio Cesare Vanini bruciato a Tolosa pel suo ateismo, siccome da quella pare attingessero posteriormente i principi della loro detestabile filosofia Hobbes e Spinoza. Simone Porta fu più sfacciato di Pomponazzi, e ciò che questi propose in senso solo dubitativo Porta asserì risolutamente, la mortalità dell'anima. Sepulveda comentò Aristotele ma combattè la scolastica. Cesare Cremonini seguì Averroè. Andrea Cesalpini fece un capriccioso impasto delle dottrine Aristoteliche, e mentre professava tutto credere alle rivelazione, gettava proposizioni non conformi alla Sacra Scrittura. Ammetteva demoni buoni e cattivi e la immortalità dell'anima; ma rappresentando Iddio siccome la sostanza delle cose identica con le anime degli uomini e degli animali, la intelligenza attiva universale, formò del peripatetismo un panteismo formale. Francesco Patrizi fece pensiero di restaurare il nuovo platonismo ed a tal fine cominciò a screditare con acerbe censure i pensamenti di Aristotele. Ma caddu nel panteismo. Egli ammetteva un solo principio che tutte le cose contiene e tutte produce per emanazione; esso è la luce. L'unico principio del tutto divien triplo in quanto l'unità genera la diade, dall'unione delle quali nasce la triade. Ed eccolo con ciò antitrinitario ed in qualche parte sociniano. Telesio stabilisce tre principi di tutte le cose; due attivi incorporei, il caldo cioè e il freddo, l'altro, la materia, passivo corporeo. I primi sono continuamente in lotta tra loro; da essi procede ogni cosa: ecco il manicheismo sotto nuova forma, unito col panteismo. Ammetteva un'anima nelle piante. De-Berigard fece rivivere il sistema degli atomi, ma li confessava creati da Dio. Nizzolio ad abbattere la odiata scuola peripatetica adoperò le deboli armi dei sarcasmi. De-la-Ramè, o come altri scrivono, Ramo, entrò nel medesimo arringo con maggior polso. Univa la dialettica alla rettorica e sortì un buon effetto a sufficienza. Prima di lei l'avevano fatto Melantone il discepolo diletto di Lutero, Erasmo e de-Hutten. Fra Ramo e Melantone eranvi alcune discrepanze. La dottrina di Ramo fu largamente diffusa, particolarmente la dialettica, assai minaziosa.

60. Giordano Bruno coll'insegnare la intelligenza generale essere la prima cagione generale, la prima forza dell'anima mondiale, che contiene in sè tutte le cose ed onde si hanno tutte le altre intelligenze, fece conoscere troppo chiaro lo spirito della sua filosofia essere il panteismo. Colle sue fatiche tendeva a scuotere il giogo Aristotelico e a bandirne l'esclusivo dominio dalle scuole, scopo in sè stesso lodevole; poichè la verità è egualmente di tutti, esclusivamente di nessuno, e ciascuno come tutti sono egualmente soggetti ad errare; ma certo non può lodarsi nè approvarsi l'esecuzione del disegno quando tolte di mezzo cose inutili ed esse se ne sostituiscono delle cattive. Girolamo Cardano tanto nel fisico quanto nel morale vede forze opposte. Poneva tutto aver anima se ogni cosa ha esistenza e vive, e vita importa anima. Professò astrologia e magia; e perchè coi principi dell'astrologia volle spiegare gli avvenimenti del Messia, meritamente fu accusato di irreligione, fanatismo ed ateismo insieme. Tommaso Campanella, frate Domenicano, giustamente si può riguardare come il precursore della ristaurazione dell'umana sapienza. Prima di tutto ei si ingegna di provare l'esistenza di una qualche scienza, e col costringere in via dell'esperienza il suo avversario ad ammettere come fatto l'esistenza del proprio *me* senziente, percepiente, volente, ei si fa strada, come poscia Cartesio, a tutte le altre verità. Vero è che cotal dottrina presa isolatamente può condurre all'idea-

lismo, vero ancora che col dire poscia tutte lo facoltà dell'anima ridursi alla sensibilità, stabiliva un vero sensismo, e che alcune sue proposizioni onde diceva l'anima essere partecipe della natura divina puzzicchiano di panteismo; ma tutto ciò mostra in Campanella un iniziatore della ristorazione dalla scienza e un osservatore che qualche volta sbaglia o mal si esprime piuttosto che un filosofo malizioso e malvagio, sapendosi essero lui stato uomo dabbene e di ottimo intenzioni.

61. « Lippio, Scioppio, Gatacker pose sero ogni studio per far rivivere lo « stoicismo. Montaigne fu per lo scetticismo, temperato tuttavia, e ben lungi « dal pirronismo, qual era nei primi tempi. Pieno di erudizione, vedendo tanta « disparità di dottrina, riputò che la « scienza fosse anzi un'opinione subbiettiva che un complesso di nozioni obbiettive. Quanto alla Religione, non « ne dubitava: sol perchè Dio l'aveva « rivelata. Charron fu scettico morale; « si avvisò che l'uomo non possa essere « assolutamente virtuoso, ma solamente « possa esercitare qualche virtù: anzi « precedendo più oltre, pretese che per « conseguire un fine lodevole si possano « adoperare mezzi non conformi alla moralità. Dapprima mostrò di credere cieamente alla Religione cattolica, ma « poi se ne porse dubbioso; nè sol d'essa ma di tutti quanti i culti. La-Boetie « fu scettico nella politica, negando tutti « i diritti, come Charron aveva praticato « riguardo alla Religione. Machiavelli « parve voler fondare il principato sul « mendacio e sul terrore. Bodino voleva « la monarchia assoluta, ma però non « contraria alla legge di natura. Sanchez « a rintuzzar l'orgoglio dei cultori della « filosofia pubblicava una sua scrittura « col titolo: D'una nobilissima scienza, « la quale insegna che non si sa punto « nulla. Non è già ch'egli fosse pirronista: intendeva solo d'ispirare modestia. Hirnhaym fu dichiarato scettico; « se non che si acquietava a quanto contienei nelle Sagre Scritture: la testimonianza dei sensi, i suffragi della ragione tenevali per criteri e manchevoli e fallaci. La-Mothe-le-Vayar non « ammette scienza di sorta: ma dice che « Iddio per pura sua misericordia comunica all'anima la grazia della fede ». (Martini vol. 1.° pag. 167. 168.). E così, tra le buone volontà e i tentativi di riforma, i filosofi avevano ondeggiato fin qui tra gli assurdi e gli errori, senza poter venire a capo giammai di scuotere il giogo e abbattere l'impero usurpatosi dalla scolastica e di ricondurre la filosofia sulla sua vera strada al suo vero scopo. Finalmente per altro anche quest'epoca desiderata del suo risorgimento e ristaurazione rifulse alla filosofia come alle altre scienze, ed è quella della quale veniamo a parlare, che ha cominciamento dal secolo sestodecimo e dura fino a noi.

EPOCA QUARTA

Della filosofia dalla ristaurazione fino ai nostri tempi.

62. Quest'epoca della ristaurazione ci aprono tre uomini sommi ed eminentemente indipendenti: Galileo Galilei, italiano; Francesco Bacone, inglese, Cartesio, francese. Quest'ultimo è alquanto posteriore ai due primi, e lo stesso Bacone fa conoscere ne' suoi scritti che prima di ordinare e dar fuori i suoi pensamenti aveva conosciuto le invenzioni di Galileo. Già prima di Galilei aveva vissuto Leonardo da Vinci, che « tanto sentì innanzi, al dire di Mamiani, nell'arte metodica naturale, che ben dovrebbe, tenuto conto della sua anzianità salutarsi autore e insegnatore di quello, se gli scritti suoi fossero meglio conosciuti, e il popolo avesse uguale capacità di giudicare i titoli del sapiente come le opere dell'artista ».

63. Nacque Galileo Galilei in Pisa nel 1564. S'attenne al metodo naturale basato sull'osservazione. Piantò come fondamentale della scienza il senso comune, e su questo e con questo potè formare una buona regola della scienza dell'intelletto. Andò piano più che potè e sempre investigando la natura; ed in tal guisa potè ritrovare quelle grandi verità che poscia manifestò con tanto applauso e che anche adesso formano materia di maraviglia. Sebbene longamente abbia meditato sulle questioni e sulle verità più astruse della metafisica, come fede ne

fanno le sue opere, l'acume ch'egli dimostrò trattando delle forze, del vuoto, dello spazio, delle cagioni, e delle altre supreme generalità, più che altro a' applicò alla fisica, della quale a buon dritto si può dire ristauratore e padre. Prima di lui si erano avanzati assai, nell'astronomia specialmente, Copernico, Ticone e Keplero, ma Galilei coll'invenzione del telescopio, diligente ed assiduo osservatore che era, rese molto più conosciuto agli uomini il cielo e i celesti fenomeni, e così mostrò su ciò false e arbitrarie le teoria di Aristotele. Scoprì i satelliti di Giove, le fasi di Venere, le prominenze della Luna e un gran numero di fisse. La meccanica e l'idraulica ebbero si può dire origine da lui. Con argomenti evidentissimi e sperimenti dimostrò la falsità dei placiti aristotelici riguardo alla gravità e al moto dei corpi: determinò le leggi della discesa dei gravi e dell'oscillazione del pendolo, ed in parte egli, in parte Torricelli, mostrarono il peso dell'aria. Insieme con Galilei arricchirono la storia naturale Federigo Cesi fondatore in Roma dell'accademia famosa de' Lincei ed altri di quell'accademia, dai quali la materia, quasi direi, fu preparata al grande Linneo. Dopo Galileo la strada dell'esperienza non fu più abbandonata, in fisica specialmente. Rinomati furono Benedetto Castelli, cooperatore e difensore di Galileo, che si occupò intieramente dell'idraulica ed idrostatica; Bonaventura Cavalieri, matematico sommo; Evangelista Torricelli e Vincenzo Viviani, tutti allievi della scuola di Galilei, ed emulatori fortunati del maestro, che tante sublimi verità poterono ritrovare e spiegare battendo la strada dalla natura tracciata, la strada dell'osservazione, degli sperimenti, del confronto e della meditazione. Con questi vengono pure da nominarsi Alfonso Borelli, napoletano; Marcello Malpighi, e Gio-Domenico Cassini il grand'astronomo matematico.

64. Bacone da Verulamio è senza manco nessuno il principe dei filosofi nella ristaurazione, perocchè scosse il giogo di Platone, di Aristotele, e delle altre sette filosofiche; annunziò la libertà nella scienza, volendo la libertà alzò la voce contro la licenza: assegnò i confini alla filosofia: vendicò i dritti della rivelazione: additò e insegnò a fuggire gli errori, aperse e spianò la via della verità. Nacque in Inghilterra nel 1512. Nel tempo che Galileo in Italia poneva in uso la filosofia basata sull'esperienza, specialmente quanto alla fisica, il filosofo inglese ne mostrava la dignità e la importanza, gli ottimi risultati riguardo a tutte le scienze, e ne spiegava le leggi, e additava i modi di adoperarla in ordine a ciascuna parte dello scibile: onde venne a preparare quell'estesissimo campo su cui spaziarono e tanto felicemente lavorarono quanti vennero dopo di lui e i suoi principi presero a scorta. Impertanto egli prima di tutto procurò di rimuovere i motivi degli errori e i pregiudizi dalla strada della verità, della sua ricerca e ritrovamento. E perciocchè egli ne ritrovava di quattro specie; gli uni che dipendevano dalla propensione di giudicar di tutto e di misurar tutte le cose a seconda dell'imbecillità della mente umana, detti da lui *idola tribus*, pregiudizi di tribù: gli altri che dipendono dal particolar genio, indole, educazione di ciascheduno, detti da lui *idola specus*, pregiudizi dell'uso: altri che dipendono dall'abuso dei vocaboli, non intesi secondo il proprio significato, detti *idola fori*, pregiudizi del linguaggio: ed altri che dipendono dalle diverse opinioni, dal diverso sentire dei filosofi, dalle false leggi delle dimostrazione, che chiama *idola theatri*, pregiudizi del teatro, perchè in tal caso i placiti filosofici divengono simili a favole e commedie; quindi prima si adoperò la scoprire tutti questi e farli spogliare agli uomini e poi procedè ad indicare la via di conseguire la verità. Cotal via egli ripose nella osservazione e nel far caso di tutto ciò che si ha per esperienza e nel metodo puramente naturale, onde collazionati fra loro i fatti e gli sperimenti si possa ascendere agli universali e agli assiomi. E questo metodo non lo ristrinse alla sola fisica, come vogliono alcuni, ma lo volle esteso a tutta quanta la filosofia, come più sicuro più proprio e migliore. Pertanto con questo principio ei si portò sulla fisica, sulla logica, sull'ontologia, sulla teologia naturale, sulla psicologia, sull'etica, sulla politica e per mezzo di esso potè sgombrare le tante

tenebre sui varii punti della scienza che li oscuravano, togliere tanti errori, quelle tante aberrazioni ed inganni lo che gli uomini erano avviluppati, e per esso solo Bacone ottenne e fece che i posteriori a lui ottenessero quello al che pervenire si indarno adoperati si erano i predecessori. Quanto a religione ei ciecamente si attenne alla rivelazione senza pretendere di scandagliarla; la quale sola ci può insegnare quanto dobbiamo fare e quanti e quali sieno i nostri doveri, onde osservarli; e la quale sola, secondo il saggio sentire di lui, lungi dall' avvilire l'umana natura, la nobilita, perchè ci insegna questo è superiore alla finite nostra intelligenza. È a dolersi assai che, avendo esso proposte sei parti riguardo alla ristaurazione della scienza, delle quali aveva intenzione di spiegarne almen cinque, egli ne abbia date fuori complete sola la prima, ove belle cose dice della storia, della poesia, della grammatica, della rettorica, che direttamente alla filosofia non appartengono; lasciando la seconda intitolata — nuovo organo — incompleta; informissima e confusa la terza che doveva trattare la storia dei fenomeni dell' universo, senza neppure accennarci parola delle altre due. Tutte ci avrebbero spiegata innanzi la ricchezza scientifica, la giustezza e proprietà filosofica di questa mente sublime. Così, come lo conosciamo, quanto al suo sistema deve adoperarsi ed imitarsi con giudizio, onde non passare dalla osservazione, dell' esperimento, dall' empirismo appoggiato ad un saggio discernimento combinato e sostenuto dal principio razionale, al semplice empirismo, al sensismo, al materialismo. Così come lo abbiamo è vizioso ed erroneo nella sua dottrina in psicologia, sendochè sia sempre attaccato al principio aristotelico delle due anime nell' uomo, una sensibile e materiale simile a quella delle bestie, l'altra intelligente, propria della specie umana. Col sistema dell' osservazione e dell' esperienza dietro Bacone Biagio Pascal in Francia, Ottone Guerrich in Germania e Roberto Boile irlandese in Inghilterra grandi progressi fecero in tutte le scienze naturali, specialmente l' ultimo in fisica.

65. Verso questi tempi col principio della libertà filosofica si eresse in capo-scuola Pietro Gassendi, proposto nella cattedrale di Digione in Francia e pubblico professore di matematica in Parigi, nato nel 1592. Volle richiamare a vita il sistema degli atomi di Epicuro, e ripurgatolo da ciò che non s' accordava colla religione, lo propose come atto a spiegare fisicamente l'origine delle cose e a stabilire un nuon sistema in fisica. Io che per vero ottenne non solo l' approvazione di molti, ma ben anche seguaci, quali furono Francesco Bernier, Gualtiero Charleton ec. Qualunque però fosse la sua buona intenzione e quali che fossero le sue ragioni, chicchessia conosce che tal sistema non può ammettersi, ne può appagare chi alla verità intende e alla vera scienza. E l'evento provò la tesi: chè dopo lui il suo sistema fu abbandonato e posteriormente fu considerato sempre come parto più di bella immaginazione che di verità. Egli ancora per altro ottenne uno scopo, e aintò la scienza. Sebbene superstizioso possa parere quanto al sistema di Epicuro, e falso sia quanto alle due anime che egli pure ammetteva nell' uomo, alle idee tutte venienti dai sensi e ad altre opinioni di minor conto, egli ancora per altro contribuì alla ristaurazione dei buoni studi collo scuotere il giogo di Aristotele e col rendere guardinghi i pensatori rispetto agli azzardosi placiti di Cartesio.

66. La rinnovazione della filosofia, l'avanzamento della scienza fu favorito assaissimo ancora da Renato Des-Cartes, detto comunemente Cartesio, nato all'Haje di Turena nel 1596. Il sistema immaginato da lui, quantunque più ingegnoso che solido, per la massima parte più fittizio e gratuito che vero, ricevuto non ostante con grande applauso, conseguì finalmente lo scopo comune di togliere l' esclusivo dominio al peripatetismo scolastico per proclamare nelle scuole la libertà filosofica, occupando perfino per qualche tempo il trono del regno della filosofia. Per metterlo insieme e stabilirlo vi faticò 25 anni. « Des-Cartes prima « di farsi a filosofare pose i principi sui « quali intendeva di attenersi e sono quat« tro: 1.° non si deve riputar vera una « cosa se non quando ha un' evidenza in« terna, ovvero la cognizione che ne ab« biamo per mezzo dei sensi è tale che

« non lasci verun dubbio. 2.° Ne' nostri « raziocinii convien procedere dal semplice o chiaro al complesso ed oscuro. « 3.° Debbonsi conoscere tutti i mezzi « che possono aiutare a rintracciare la « verità, e conoscere insieme tutte le « difficoltà, e queste vogliono tutte una « successivamente all' altra superate. 4.° « L' autorità non si abbia mai per un mo« tivo di ammettere qualsia cosa per ve« ra. Con questi mezzi si accinse a spe« culare ». (Mart. vol. 1.° pag. 202). E perchè egli rifletteva che troppo facilmente l'uomo può andar soggetto a dei pregiudizi che gli nascondano la verità anche appunto quando più la cerca e crede d'averla trovata, perciò a correggere tutte le preconcette opinioni, a spogliare tutti i pregiudizi, a rendersi conto logicamente di tutte le proprie cognizioni, volle che l' uomo stesso ad tempus ed una sol volta in vita dubitasse di tutto ciò che potesse recar seco anche menomo sospetto di errore e di falsità, e stabilendosi sopra un principio certo, inconcusso, indimostrabile, procedesse alla dimostrazione di tutte le altre cognizioni. Il qual dubbio generale volle che avesse luogo particolarmente su quelle cognizioni che dipendono dai sensi. Onde non solamente egli non volle far caso della altrui dottrina, ma, per adoperare il primo il proprio principio, dimenticando quanto aveva potuto imparare colla propria sperienza, si fece affatto ignorante. Su di che però consultando il senso intimo non potè non apprendere la sua propria esistenza, e pronunziò quella famosa proposizione — io penso, dunque esisto —, che per lui fu e secondo lui deve essere per ognuno il principio indimostrabile, base della dimostrazione di tutte le altre verità. Perciocchè anche dubitando di tutto, dell' esistenza propria niuno può dubitare; chè il dubbio medesimo, come pensiero che è, già è prova dell' esistenza di colui che dubita: poichè modificazione non si dà senza il modificato. In tal modo egli gittò i fondamenti della psicologia moderna, avvegnachè poco accurato fosse quanto a facoltà ed operazioni dell' anima, immaginoso in ideologia ed ontologia; tenendo per vero quanto concepisce e ciò di che ha cognizione evidente, falso od almeno incerto il rimanente. Dalla certezza ed irrefragabilità dell'esposto principio ei si fa strada a provare non che la propria esistenza, la sussistenza del proprio essere, l' unità di questo nelle varie sensazioni ed idee, la distinzione di esso da ciò che dall' esterno proviene, la sua veracità riguardo a ciò che si ha dall' esterno stesso, finalmente le idee innate, fralle quali quella dell' esistenza di Dio e della propria anima; radicali ed infallibili fondamenti e fonti di tutta la verità. Cartesio prova la verità degli obbietti esterni dalla sola veracità divina; chè Dio non può ingannarci nel darcene le idee: ed in tal modo ei conservava conseguente ai suoi principi il sistema, che se non altro tende assolutamente all' idealismo; se ogni verità delle cose dipende dal modo di percepirle. Ammetteva tre specie di idee, avventizie, fattizie, innate. Per lui non esiste il vacuo, ma tutto è pieno di sottilissima materia, di cui l' essenza consiste nell' estensione, siccome nel pensiero l' essenza dell' anima. L' universo per lui è infinito come Dio, quantunque Iddio ne sia creatore e conservatore. Le bestie sono semplici macchine se-moventi: non hanno anima che sente: non esiste vero commercio fra anima e corpo ma solamente l' uno l' altro armonicamente si corrispondono nei moti e nei pensieri. In fisica propose un sistema affatto bizzarro. Da principio, dice egli, esisteva la natura informe ed inerte. Iddio, quando gli piacque, la divise in tre direzioni, due verticali e una orizzontale; ne risultarono cubi; impresse loro un movimento vorticoso, gli angoli si radattero e ne restarono globi; tutti questi globi, gli uni rotondi gli altri irregolari moventisi in vortice soggiacciono e multiplici unioni e separazioni; ed ecco il mondo, le cose che lo compongono colle loro diversità e varietà. Intanto chiunque ha senno conosce di leggieri quanto sia pericoloso e fallace il suo dubbio universale, sebbene un saggio fine lo inventasse: ed è facile del pari scorgere l' inammissibilità di alcuni assiomi da lui stabiliti, siccome la falsità di alcune sue dottrine ed opinioni, e la fatuità delle prove onde le rafforza.

67. La dottrina Cartesiana che in breve si propagò per la Francia, Germania, Belgio, Inghilterra ed altri luoghi ebbe

molti seguaci ed illustri. Alcuni comentarono gli insegnamenti del maestro quali furono Giovanni Clambergio, Giovanni de-Rey, Tommaso Coroelio, Cristiano, Ugeoio, Cordemoy: altri vi aggiunsero alcune cose di proprio, cangiate varie opinioni, quali furono Moliere, Du-Hamel, Porcozio, e Malebranche; altri gli riduasero in compendio e così gli porsero ai propri discepoli, quali furono Silvano Rogia, Cheraelier, de-la-Forge, Antonio le-Grand. Fra i Cartesiani si distensero altresì gli scrittori del ritiro di Portoreale dai quali usci un libro anonimo col titolo — ars cogitandi — che alzò un gran grido. Nella guisa che Cartesio ebbe seguaci, ebbe pure oppositori. Così Huet si oppose al sistema di lui, ciò che fece anche Daniele impugnandone col ridicolo i pensamenti, pendenti ambedue allo scetticismo.

68. Ma per quello spetta a Malebranche il più celebre fra i seguaci di Cartesio avvegnachè alquanto posteriore al medesimo, giudico bene aggiungere qui alcune cose, specialmente a far conoscere la particolarità del suo sistema ideologico e cansare ripetizioni inutili. Abbracciate egli generalmente le dottrine del filosofo dell'Haja, e ritrovate ed esposte varie cose vere ed utili specialmente sulla fallacia di alcuni fonti delle cognizioni, quanto all'origine della cognizione stessa ed idee quest'è la sua teoria. Pone Dio come verità essenziale eterna ed assoluta, comprendente in sè, fonte e ragione delle medesime, tutte le verità. Or poichè l'uomo non potrebbe conoscere e possedere la verità se non la ricevesse comunicatagli da Dio, vuole quindi che l'uomo in Dio stesso contempli le idee delle cose e per mezzo di tale contemplazione e visione acquisti verità, certezza, e prova incontrastabile della certezza di sue cognizioni che altrimenti non potrebbe possedere. Perciò egli opina, che noi in Dio solamente conosciamo i corpi e l'anima nostra, essendo il nostro corpo e gli oggetti esteriori sole occasioni delle nostre affezioni col far sì che Dio all'occasione dei moti corporei eccìti modificazioni corrispondenti nell'anima stessa. Le idee che vengono a noi da Dio sono sostanze distinte dall'anima nostra che le intuisce. Criterio della verità è l'evidenza ossia l'intuizione chiara. La essenza dell'anima consiste nel pensiero, che però in essa non manca mai. Malebranche non credeva esistere i corpi se non perchè la fede ci insegna che Dio ha creato il mondo. Malebranche non ebbe seguaci. Solo sul finire del secolo passato il Cardinale Giacinto Gerdil ne richiamò il sistema sebbene un poco modificato, siccome fece ultimamente Gioberti. Arnaldo confutò Malebranche assai aspramente, ma questi gli rispose, mostrando particolarmente che quanto avea detto non era contrario alla Scrittura.

69. E qui si può riportare ancora quanto appartiene a Spinoza, che si faceva Cartesiano. Nato costui in Amsterdam il 1632, commutata prima la superstizione giudaica nella quale era nato coi precetti cristiani, spogliando in fine ogni religione ed ogni pietà verso Dio si fece ateo, ed esposti in metodo geometrico i principi della filosofia cartesiana siccome ancora l'etica, il trattato teologico-politico, ed altri opuscoletti nei quali abusò degli stravolti da lui principi di Cartesio, finalmente levatasi la maschera cacciò fuori quel mostruoso suo sistema del panteismo ateo, che in qualche modo prima aveva cercato di occultare od almeno palliare con speciosi argomenti; panteismo chiamato poscia dal suo nome *spinozistico*, od anche semplicemente *Spinosismo*. Tutta la sua dottrina sta appoggiata a questo principio, — che niente viene dal niente —. Onde induce che essendovi cose debbono essere da chi esiste. Da questo si fa strada a dire che esisteva ab eterno una cosa, la quale è appunto l'essenza immutabile in sè, vale a dire la sostanza di Dio stesso, sostanza generale ed unica, materia pura primitiva di tutte le cose. Queste non altro sono che modalità della prima sostanza od esistenza. Chè essendovi in Dio due attributi infiniti, estensione e pensiero, i quali lo costituiscono un solo ente, le cose corporee sono modi del moto nella estensione infinita, siccome l'intelligenza e la volontà sono modi immediati del pensiero assoluto. Così secondo lui tutto è Dio, Dio è tutte le cose, nelle quali si trasforma. Ci asteniamo dallo esporre per esteso tutti gli altri abbominevoli assurdi che deduce da questi principi, che facile è derivarli,

siccome facilissimo è pure intendere la contraddizione dei primi suoi dati. Nè v'ha bisogno nel sistema di Spinoza di confutazione, chè ben esaminato si confuta e si distrugge da sè stesso.

70. Hobbes Tommaso nato in Inghilterra nel 1589. fu empirico, materialista al tempo stesso ed ateo, panteista, egoista. Vuole Hobbes che la materia sia eterna, e che sia ciò da cui unicamente emergano e si fanno tutte le cose; e vuole che Dio sia non già infinito in sè stesso, ma che si chiami infinito per onorario, a cui non si deve che un culto esterno. Eccolo ed ateo in un senso o panteista, precessore perciò e maestro di Spinosa. È noto poi come egli fosse il patrocinatore del dominio tirannico; come insegnasse gli uomini tendere naturalmente l'uno contro l'altro per nuocersi e distruggersi non per soccorrersi; come riducesse giusto od ingiusto ad una mera invenzione arbitraria senza intrinseco valore, e ditto chiamasse il potere del più forte sul debole, con che si manifesta egoista. I criterii poi della logica secondo lui sono questi. L'uomo quanto alle facoltà intellettive è uguale alle bestie. Tutte le idee le abbiamo dai sensi; l'immaginazione e la memoria non altro sono che sensazione più debole, fuor di queste non vi sono altre facoltà dell'anima; l'intelligenza e il raziocinio dipende dal discorso chè e in sè o verità od errore. Il discorso della mente non altro è che un semplice computo aritmetico per aggiunta o sottrazione dei vocaboli, ai quali furono annesse delle idee. L'anima per Hobbes non è altro se non un moto delle parti del corpo nella percezione delle sensazioni; non si deve ammettere alcunchè di spirituale in essa. Nei corpi non altro è se non sensazione o ciò che sentiamo. Chè la sostanza della materia non è altro se non un semplice vocabolo. Per Hobbes impertanto non esiste se non sensazione e vocaboli; ed eccovelo scettico, idealista, empirico e materialista insieme. Contemporaneo a Cartesio, Gassendi, Hobbes, era Grozio che nella sua opera intitolata — de jure belli et pacis — gettò i fondamenti della scienza del gius pubblico, anzi fu il primo che ne fece una scienza a parte, e separata dalle altre.

71. Frattanto Newton Leibniz o Loke preparavano e sul cadere del secolo decimosettimo formavano una nuova epoca della filosofia. Era nato il primo in Inghilterra nel 1642. Ei si applicò quasi esclusivamente alla fisica, ed insistendo nei principi già posti da Galilei e da Bacone ne fu come un novello fondatore e padre. Stabilì i criterii logici dai quali bassi e ricercare la spiegazione dei fenomeni naturali; e sono 1.° Non si debbono ammettere cause dei fenomeni più di quelle che bastano a spiegarli e che di essi sono le cause vere. 2.° I medesimi effetti hanno le medesime cause. 3.° Quelle qualità corporee che nelle varie fasi dei corpi stessi invariate rimangono tener si possono per qualità generali di tutti i corpi. Con questi restò corroborato il metodo naturale dell'osservazione, le dottrine di Bacone e Galilei furono pienamente spiegate ed avverate, e caddero le arbitrarie ipotesi cartesiane. A tutte le scienze naturali fu apportato grande incremento e fu dato un andamento regolare dagli studi dai principi e dalle dottrine del fisico inglese. Molti furono i rinomati che succedettero a Newton nello studio della natura cui avanzarono assaissimo col metodo di lui. Sthal, Boyle, Boerrave, Gravesande, Clarck, Keil, Boschovich, Lavoisiere, tutti studiarono e seguirono Newton, e così hanno fatto quanti sono venuti dopo.

72. Goffredo Guglielmo Leibniz nacque a Lipsia l'anno 1646. Insigne in ogni specie di cognizioni fu singolarmente sommo matematico ed eccellentissimo metafisico. In matematica contese il primato a Newton. In metafisica autore di un nuovo sistema, che si può dire razionalismo, opposto al sistema di Loke, adottato da uomini preclarissimi. Il metodo di Leibnizio per ritrovare la verità non è già un'intuizione immediata di Dio, nè basa sopra la percezione chiara e distinta dell'essenza delle cose, sibbene sopra i due principi, di contraddizione l'uno, l'altro della ragione sufficiente, dai quali le definizioni rosii hanno argomento di loro verità, e dai quali uniti alle definizioni coll'aiuto del raziocinio si acoprono e si dimostrano tutti i veri. Ciò che menò gran romore di Leibniz fu il suo sistema delle monadi. Per spiegare la formazione e composizione dei corpi ammise degli

elementi semplici quasi punti metafisici senza estensione e senza figura. Questi, come sostanze vere, si possono chiamare monadi ossia unità. L'ordine delle monadi coesistenti l'una accanto all'altra senza compenetrarsi costituisce la composizione e quindi l'estensione, che non è realtà ma fenomeno od apparenza. Le monadi hanno un principio attivo intrinseco, principio delle loro mutazioni: sono perciò entelechie cioè esseri in sè perfetti. A ragione dell'intrinseca attività ciascuna monade ha la percezione ma confusissima dell'universo. Che se qualcheduna ha percezioni distinte diventa entelechia dominante ed anima, come sono le anime tutte dei bruti: se ha cognizione delle verità necessarie è anima umana ossia ragionevole. Dio è la monade prima ed infinita. Cosicchè le anime nostre quanto ad idee non dipendono dal corpo, nè il corpo dall'anima quanto ai movimenti suoi. Vi ha però relazione fra gli uni e le altre, cosicchè per divina predisposizione gli uni e le altre sempre si corrispondono ed armonizzano. Questo è l'ordine che stabilì Dio, perchè fra tutti i possibili lo conobbe l'ottimo. E perciocchè Dio fa sempre l'ottimo, tale fece anche il mondo; ed è questo il sistema dell'ottimismo. Che se nel mondo vi sono dei mali sono essi necessarii, procedenti dalla finità degli esseri che lo compongono.

73. Iachirneusen, Thomas, Budde, Gundling, Muller si attennero chi più al cartesianismo chi più al leibnizianismo, chi più all'una chi più all'altra scuola, ne formarono quasi altrettanti sistemi, che alcun di loro volle chiamare ecletismo dalla raccolta delle varie dottrine che in essi fecero dei precessori.

74. Le monadi poi, l'armonia prestabilita, l'ottimismo, e gli altri placiti tutti di Leibnizio trovarono un valoroso difensore in Cristiano Wolff, insigne matematico, e per la profondità e la estesa cognizione nelle metafisiche non meno che in giurisprudenza illustre: il quale con sommo studio e fatica tutta la filosofia leibniziana ordinò e dispose in quel metodo che dicesi geometrico; in via di definizioni cioè, assiomi, lemmi, postulati, corollarii e scolii fra di loro legati in maniera che ciascheduna dimostrazione susseguente dagli antecedenti principî dipenda nella sua verità. E questo tutto esposto si vede nelle opere di Wolfio, dalle quali tal connessione l'una serba coll'altra, che tutte cadrebbero nel paralogismo se una sola ne mancasse. Questo metodo stesso in seguito fu comunemente adottato specialmente dagli istituzionisti.

75. Prima di lasciare Leibniz si può dire alcuna cosa di Pietro Bayle contemporaneo ed antagonista di lui. Questi infatti in mostrare contro i Sociniani che i misteri non si debbono mica rigettare per il motivo che la rivelazione precede la ragione, insegnò tali misteri della fede non potersi nè doversi ammettere perchè sono contro la ragione e l'annientano. A lui si oppose Leibnizio e nella sua *teodicea*, che stampò a tal uopo, prese a mostrare i misteri essere bensì sopra non mai contro ragione. Del resto Bayle, ad un'erudizione estesa congiungendo robusto ingegno, tutto s'adopra nelle sue opere a distruggere qualunque verità, alcuna volta con dubbio fondato, tal altra con frivolezze. Ora egli favorisce un sistema, ora ne regge un altro. Ora loda la rivelazione, ora la dispregia: quando deista; quando ateo; quando manicheo; quando dommatico; quando scettico; di tal modo che si può asserire lui non essere stato mai un vero filosofo, sibbene un empio che si è saputo servire ed abusare di ogni cosa sacra e profana per ottenere i fini suoi; che furono solamente di accreditare l'errore, attentare alla religione o alla morale.

76. Giovanni Loke nato in Inghilterra nel 1632, sebbene di nascita preceda Leibniz, Newton e Malebranche, pure ne è posteriore nella pubblicazione delle opere. Si risvegliò alla prima lettura delle opere di Cartesio e non pertanto seguì una via diversa, perocchè fu capo d'una scuola che parve menare direttamente al materialismo laddove quella di Cartesio portava all'idealismo. Loke tutto è intento a questo, onde ciò è a norma degli insegnamenti di Bacone, ridurre e costruire la filosofia razionale e psicologica sopra l'osservazione delle affezioni della mente. Applicò dapprincipio alla medicina e n'ebbe gli elogi di Sydenham. Questo primo studio delle scienze medi-

cha isflui assaissimo oella direzieee della sua filosofia. Chè levero nel suo trattato — dell' intelletto umano — ragiona più che altro alla maniera del mediol. Segue per tette le sviluppo degli effetti prodotti dagli eggetti delle sensazioni nell' interno degli organi, splegande la ragione umana come ue anatomista splege le forze del corpe. Così può stimarsi l' autore della metafisica sperimentale. Così fu ai materialisti più favorevole che non avrebbe pensato. Coefutò il sistema delle idee innate di Cartesio quasi universalmenta adottate. Stabilì varli criterii, tutti tendenti a dirigere l' nomo all' osservaziono dei fatti; il prime dei quali riguarda l' esame delle forze dell' intellette ossia le facoltà dell'anima, cel egli però per nulla svelse e spiegò. Si diffuse molte sni termini, segni delle idee. Ammettendo Dio o i suei attributi, specialmente di prove avvalorata la spiritealità, si contraddisse poi dubitando della spiritualità dell' enima e nella discussione della tesi — se Dio colla sue onnipoteeza possa rendere pensante la materia —. Colla sua definizioee della libertà mise lu mane agli increduli e fatalisti armi troppo pericolose. Nel suo sistema basava ancora priscipi idealisti, difendendo la certezza sell' esistenza dei corpi non essere così forta come quelia cui portano seco altre verità. In tal guisa Loke preparò la strada e agli idealisti e agli empirici, e ai materialisti che vennere dopo. Infatti Giorgio Berkley aggieegendo ai dommi lochiani le osservazioni di Malebrasche e di Leibniz sulle qualità sensibili dei corpi, sull' estessiese ed altre proprietà che loro si sogliono attribuire, riusci a conchiudere i corpi non avere esisteeza reale assoluta, ma solamente essere idee eteree le Dio, negli uomini occitate dalla immediata aziune di lui. E secondo Berkley non esistono idee astratte ma tutte sono concrete, che esprimiamo per termini comuni a più idee. David Hume poi andò assai più là di Berkley ooll' esame dell' origine o fondamenti delle nostre cogoizioni, ed ammettendo uo empirismo larghissimo, cogli stravolti suoi ragionamenti giunse a dire niuna scieaza esistere fuor le relazioni dei numeri e delle quantità e l' esperienza dei fatti. E perciocchè, insegnava, non vi è connessione fra causa ed effetto, e l' anima è attiva, può quindi essere senza difficoltà che tutte le nozioni nostre le quali dipendono dalla esperienza siano dall' anima stessa senz' altro oggetto esterno che le eccitl, anzi veramente i corpi non esistono. Hume negò la libertà umana, e professava dall' esperienza non potersi dedurre alcun argomento certo.

77. Stefano di Candillac all' opposito, attenendosi egli pure all' osservazione e agli insegnamenti di Loke quanto all' origine delle nostre cognizioni, dedusse tutto dalla sensazione. Stabilisce che tutte le facoltà dell' anima non altro sono che sensazioni trasformate e tutte le nostre cognizioni e sensazione si riducono. In tal guisa egli fu siccome l' autore il difensore precipuo lo splegatore del sensismo, dell' empirismo e del materialismo moderno, seguito principalmente dalla maggior parte dei filosofi del secolo passato, come furono, Bollogbrocke, Bonnet, Elvezio, d' Argens, La-Mettrie, Tracy, Cabanis ec. V' ha però da riflettere che quantunque il sistema di Condillac sia pericolosissimo, per altro veramente materialista non fu nè esso, nè una parte de' suoi seguaci, i quali si astennero saggiamente dal ricercare e dedurre le ultime conseguenze delle teoria sensista. Per cui se il materialismo fu conseguenza del sensismo, lo fe più per l' abuso che si fece de' suoi principi, che per altro. Daltronde qual v' ha dottrina anche santissima di cui abusar non possa la malizia d' alcuno?

78. L' idealismo di Berkley, lo scetticismo di Hume in Inghilterra, il sensismo di Condillac e il materialismo di alcuni suoi seguaci, come la-Mettrie, Tracy, Cabanis, in Francia, misero in grave apprensione i filosofi del tempo, i quali perciò volsero l' animo ad esaminare i principi sui quali appoggiavansi le false dottrine, onde combattere le mostruose conseguenze che indi ne discendevano. Da ciò nacque in Inghilterra la scuola detta — *del senso comune* — da Tammaso Reid e da Dugald Stewart. E perchè Hume sosteneva niun fondamento di certezza aversi in ciò che abbiamo dall' esperienza, che d' altra parte è tutto ciò che forma il nostro patrimonio scientifico, perciò Reid insegnò esservi verità fonda-

mentali non dipendenti dall' esperienza ma istintive, le quali l' universale consentimento degli uomini ammette senza difficoltà alcuna, perchè come tali ciascuno in sè le trova le vede e le conosce, e perchè il loro contrario è, non che falso, ridicolo. Sopra queste, delle quali non è precisamente determinabile il numero e l' applicazione, basa la scienza, la quale in tal guisa viene ad avere un valor reale. Questa scuola ancora pendeva assai all' empirismo e dava tutto ai sensi, quantunque dagli scogli del materialismo i piè si guardassero. Con Reid e Stewart stettero Beattie, Gay, Hutcheson, Smith, Price, Robinet ed altri.

79. Dal sensismo e dall' idealismo che aveva cominciato ad invadere anche la Germania nacque altresì la critica della ragion pura di Kant, degenerata poscia in un puro idealismo trascendentale peggiore perfino dello scetticismo. Scopo del trascendentalismo è di esaminare se la filosofia debba basarsi sull' esperienza o sui principi razionali, e conoscere su qual principio si appoggia e l' esperienza e la ragione per avere dei punti di partenza certi, determinati e sicuri. Ad ottenere questo scopo Kant pretende di tutto avere la prova scientifica e tutto conoscere e di tutto persuadersi per logica deduzione. Ma siccome per non fluttuare di continuo nell' incertezza e per non incogliere di continuo nel circolo vizioso duopo v' ha di dati indimostrabili su cui stabilire i raziocini per la deduzione, quindi Kant pone per fondamento quest' assioma, — tutto ciò che per testimonianza della coscienza esprime una necessità nella cognizione è a priori ed appartiene alla pura ragione, se esprime solo causalità o generalità relativa è a posteriori e spetta all' esperienza —. Ponendo quindi lo spazio ed il tempo siccome forme a priori e necessarie di ogni nostro percepire, apprendere, pensare; per le cose esterne cioè lo spazio, per le interne operazioni il tempo; e tenendo che i corpi e gli oggetti esterni considerati come cose differenti da noi, indipendenti da noi, non si possono concepire e che per concepirli dobbiamo raffigurarceli nello spazio e nel tempo; il che vale, le cose essere percepite in quanto appariscono o sono fenomenali, subbiettivamente, non obbiettivamente; così che secondo Kant Dio, l' universo e l' anima non si possono conoscere da noi in quanto sono realità oggettive, nè vede esso nei corpi che dei puri fenomeni, nè sa che cosa sieno ma soltanto cosa sembrano, ed il nostro io stesso considerato come oggetto non è per lui che un fenomeno un' apparenza; viene a stabilire il suo idealismo, idealismo puro, immaginario, astrusissimo, quasi inintelligibile. Del quale la dottrina Fichte ed Hegel per una parte condussero al più compiuto egoismo, col concedere tutto all' attività dell' anima, e sottilizzare con un rigore estremo sulle inintelligibili sottigliezze del maestro, essendo stata l' ultima conclusione filosofica del secondo — che l' anima il mondo e Dio non sono altro che una pura idea logica —; e per l' altra parte Schelling condusse al più assurdo panteismo, riferendo tutto alla natura, cui dà gli attributi della divinità. I suoi pensamenti riguardo all' intelligenza, ove dichiara il suo idealismo, Kant gli esprime ed espone nell' opera sua intitolata — critica della ragione pura —. Nella *critica* della ragione pratica tratta della morale e intende a riedificare in pratica, non so con qual fondamento, quanto avea demolito in teoria.

80. Per quello riguarda all' Italia, generalmente parlando quanto a filosofia razionale, dalla ristaurazione in quà ella s' attenne per lo più ai sistemi prevalenti fralle altre nazioni, onde fu alla sua volta Cartesiana coi francesi, Leibniziana cogli Alamanni, Lockiana coi seguaci del filosofo inglese; quantunque più che altro si lasciasse dominare dall' antica filosofia scolastica alquanto rimodernata. Decorrendo però l' ultimo scaduto secolo essa ancora ebbe i suoi filosofi propri e tali da stare a fronte dei primi sapienti delle altre nazioni. Fra i quali levarono grido di sè Gio-Battista Vico forte e profondissimo pensatore, di cui le opere, perchè scritte con assai durezza di stile ed oscurità, ora solamente in tanto zelo di sapere e assiduità di studio hanno potuto riscuotere l' applauso e la stima che loro si deve. Antonio Genovesi suo discepolo, sommo metafisico, che belle ed eccellenti cose disse pure di teologia, di filosofia morale, di commercio. Nicolò Speda-

ileri che ottimamente scrisse di legislazione, di dritto naturale, di morale filosofia. Iacopo Stellini, Valsecchi, e il Cardinale Gerdil sopra mensionato, metafisico insigne, etico, pubblicista, politico; ed altri. Ho detto poi quanto a filosofia razionale, perocchè in fisica ebbe l'Italia dopo Galilei assai altri illustri fino all'età presente.

81. Nulla diremo di coloro che negli ultimi periodi del secolo passato o nei primi del presente coltivarono le scienze, essendo noto ad ognuno aver costoro d'ordinario seguito lo spirito del sistema dominante nella propria nazione: i francesi cioè del condillachianismo-lochiano; i tedeschi dell'idealismo cantiato o panteismo schellingiano; gli inglesi del senso comune reidiano; e gli italiani di una certa via di mezzo, che basando sull'esperienza adotta i suoi principi del razionalismo. Infatti furono filosofi dell'osservazione e dell'esperienza Laromiguiere, Degerando, Royer-Collard, Dufour, La-Place, Partaly, Therst, Combie, Tamburini, Poli, Abbà, Romagnosi, Lallebasque: furono filosofi del progresso infinito, dommatici ed eclettici insieme, Constant, Saint-Simon, Leroux, Michelet, Guizot, Foerior: furono materialisti, atei, o panteisti Volney, Garat, Broussais, Gall, Alibert, Magendie, Darwin ec.: revelazionisti, del senso comune e istinto, La-Mennais, de Bonald, de Maistre, Garbet, Damiron, Remusat, Massias, Bautain, Mamiani, Palmieri, Manzoni, Alberliei, Mastrofini, Pasio, Ventura: razionalisti, a prioristi, scettisti. Larsebe, Garve, Larroque, Schulz, Neeb, Stael, Fries, con altri assai in ciascheduna opinione, che lungo sarebbe numerare. Per cui si può conchiudere lo stato presente della filosofia per tutto il settentrione dell'Europa essere dominio specialmente del realismo di Schelling, che dell'idealismo di Kant da pochi più seguito ha occupato il luogo, degenerato per molti in razionalismo teologico: per l'Inghilterra, dominio della scuola reidiana combiesta con una specie di eclettismo, e per alcuni dell'antica scuola Scotista richiamata a vita per Hamilton: per la Francia dominio del sensismo conciliato coll'empirismo e razionalismo onde è venuto l'attuale eclettismo apriorista nell'origine della conoscenza; antesignano Cousin, occupante universalmente le scuole della nazione, per alcuni degenerato nell'opinione dell'uguaglianza perfetta e della perfettibilità infinita ossia Sansimonismo; e la scuola teologica della quale Bonald può dirsi essere il capo con la-Mennais, da alcuni altri seguita: per la penisola spagnuola adesione più che altro all'influenza delle scuole francesi senza alcun sistema proprio fin qui: e per l'Italia dominio più che ogni altra della scuola dell'osservazione saggiamente temperata coi principi razionali, nel senso della quale hanno scritto la più parte degli autori nostri fra i quali distinguesi il Galluppi; avvegnachè più di recente abbia a sè chiamato gli studi e le attenzioni dei dotti Antonio Rosmini col suo razionalismo e fondamento a priori della scienza, ridotto ad unità e riposto nella nozione dell'*ente*, nozione universalissima e necessaria in ogni cognizione; e col suo sistema realista ontologico Vincenzo Gioberti. Fra questi due pare che ora fra noi si contrasti il campo scientifico e filosofico.

82. Dalle cose discorse fin qui facile avvien di scorgere, due sole essere in ultima analisi le vie di trovare e di trattare le verità, e di due sole sempre aver fatto uso i filosofi: del senso; esperienza ed osservazione cioè per una parte, oppure dei principi metafisici o del raziocinio per l'altra, ai quali tutti gli altri sistemi si riducono. Prescindendo dalle primitive nazioni fralle quali la filosofia era confusa colla teologia od almeno non si aveva alcun sistema deciso, essendo stata la loro filosofia tutt'al più l'osservazione di un qualcheduna dei fenomeni naturali; fra i Greci ed in seguito furono della scuola delle sensazione, dell'esperienza o dell'osservazione, Talete e con esso la scuola Ionica; Democrito, Protagora, Leucippo colla scuola atomistica, e coll'epicurea Epicuro in gran parte; sotto l'aspetto poi che i concetti della mente si abbiano dall'esperienza, come essa insegnava, la scuola eleatica; Socrate colle scuole nate da lui, la megarica, la cinica, la cirenaica, la stoica; per le prime mosse nella scienza, per la più parte in filosofia, sempre in fisica Aristotele, e quindi per spirito di sistema ge-

neralmente gli eclettici o gli scolastici, avvegnachè questi poscia nel ritrovamento e dimostrazione di verità procedessero in via sintetica, astratta, razionale; Campanella, alcuni precursori della ristaurazione filosofica, come sarebbero Lippio, e Leonardo da Vinci; Galilei con tutti i suoi discepoli e seguaci, Bacone, Gassendi; quanto al punto di partenza Cartesio co' suoi, non quanto alla dimostrazione per la quale battevano la via astratta del razionalismo, nè quanto ad alcuni principi o idee che ammettevano innate; Hobbes, Newton, Loke, in un senso Berkley ed Hume, Condillac coi seguaci, Loromiguiere, Galluppi, e dietro questi la massima parte degli altri filosofi degli ultimi tempi, se eccettui la scuola alemanna e molti della Scozzese. Furono poi dalla scuola metafisica e razionalista Pitagora colle sette eraclitea ed eleatica; nella dimostrazione gli epicurei; Platone colle accademie, vecchia, media o nuova; in dimostrazione la scuola stoica, Aristotele colla peripatetica e la scolastica; i neoplatonici, alcuni precursori del rinnovamento scientifico, come Gemisto, Bessarione, Ficino, Pico, Patrizi, Bruno ed altri; in dimostrazione Gassendi ed in alcuni principi Cartesio coi cartesiani, Malebranche, Spinoza, Leibnizio, Wolfio coi leibniziani, Home, Berkley; nei punti di partenza la scuola Scozzese; Kant, la scuola alemanna, Vico, Genovesi; per le prime mosse l' eclettismo moderno francese; La-Mennais, Rosmini, Gioberti.

83. Chiudiamo finalmente questi cenni con la breve riflessione o quadro degli errori ai quali ciascuno dei due metodi può condurre, qualora saggiamente non sieno trattati e quasi l' uno temperato coll' altro; sebbene per noi, come esprimemmo a principio l'ontologismo razionale meriti preferenza e predilezion somma a fronte dell' empirismo. Il razionalismo cioè, ossia la filosofia che muove dalle nozioni dell' intelletto, abusata, può menare al misticismo, al falso ionatismo, all' astrattismo, al sofismo, all' idealismo, all' egoismo, al panteismo, allo scetticismo; la filosofia dell' esperienza ed osservazione al contrario può menare all' empirismo dommatico o scettico, al materialismo, allo scetticismo, all' empiotà. Scetticismo assoluto però è un assurdo, un impossibile.

XX. COMMERCIO

DEFINIZIONE E ORIGINE. Il senso primitivo del vocabolo Commercio (come ce lo dice la sua derivazione (1)) è semplicemente: il cambio, ossia il baratto, delle merci. Vero si è che, per la massa degli uomini, questo vocabolo trasmette alla mente un' idea molto diversa da quella d' un semplice baratto. — L' idea di operazioni complicate, di trasporto da paesi lontani, e poi non mica di *baratto*, bensì di *vendita*. Ma ad onta di tutto ciò l' essenza del Commercio sia sempre in quel suo significato originale, il Baratto delle merci (2).

L' origine del commercio deve ricercarsi non solo nella natura stessa dell' uomo ma ancora nelle leggi che governano il mondo fisico, teatro delle sue azioni. L' interesse personale è l' incentivo primario di tutti i baratti, i quali, nello stato più rozzo della società, consistono per lo più di servigi resi da una parte, in contraccambio di mantenimento o difesa dall' altra. La differenza de' sessi, asse-

(1) Dalle due voci latine *Commutatio mercium*.

(2) Il Verri definisce il commercio « trasporto delle mercanzie da luogo a luogo, » e G. B. Say, adottando la medesima idea, dice che « *le commerce consiste essentiellement à placer un produit à la portée de ses consommateurs.* » Errore singolare per parte di due economisti tanto meritamente distinti! Il trasporto è un *mezzo* soltanto, e non mica la *fine* del commercio, giacchè è evidentissimo che il semplice trasportare d' una massa di mercanzie in un luogo qualunque non costituisce atto commerciale se non vien seguito dalla *vendita* delle medesime.

gnando all'uomo e alla donna occupazioni diversissime in uno con identità di fine (il mantenimento cioè della prole) basta da per sè per spiegarci l'origine di tali baratti; e la varietà di forza, di destrezza, di capacità intellettuale, mediante la quale una savia Provvidenza ha reso tutti gli uomini dipendenti l'uno dall'altro, spiega facilmente la prevalenza d'un simile sistema fra tutti i membri d'una medesima tribù o nazione. L'uomo isolato può dirsi affatto incapace di provvedere a tutti i suoi bisogni per semplici che siano (1): fa mestieri che ricorra sempre all'aiuto de' suoi simili, e siccome anche questi trovansi nella medesima posizione di lui — bisognosi cioè dell'aiuto altrui — ne nasce naturalmente un contraccambio di servigi, vale a dire di *lavoro*, o di quel che rappresenta il lavoro, di *oggetti*. Ora il contraccambio degli oggetti genera infallibilmente, tosto o tardi, *la divisione del lavoro*, condizione indispensabile e principio vivificante di ogni civiltà. Sviluppandosi questa divisione, si sviluppano ognor più anche i nostri bisogni, e con essi l'industria che deve appagarli e che, appagandoli, sempre più gli sviluppa e li raffina. Allora l'invenzione prende un andamento stupendo, l'arte della navigazione si scopre e si perfeziona e, sempre spinti da crescenti bisogni, andiamo a cercare, in regioni lontanissime, prodotti e ricchezze sconosciute al nostro clima e al nostro suolo. Così dalla varietà degli uomini stessi nasce il commercio nella sua forma primitiva del semplice baratto: dalla varietà de' climi e de' prodotti, il commercio nella sua forma moderna e complessa. Dappertutto dunque dipendenza i dipendenza dell'uomo dall'uomo, dipendenza di un paese da un altro! Principio fertilissimo di umana sociabilità che ogni di più si sviluppa ed ogni di più s'arricchisce di preziosissimi risultati.

PERSONALE. Nello stato sociale meno sviluppato il Commercio si esercita dagli stessi produttori delle merci barattate. Colui che si trova possedere una quantità superflua d'un articolo qualunque cerca qualche altro che patisca difetto del medesimo me che abbondi, nel medesimo tempo, d'un altro articolo da lui desiderato, ed il baratto si fa per mutuo vantaggio. Molti popoli *nomadi* dell'Asia e dell'Africa trafficano ancora al presente per simil guisa, ma a nessun altro genere di vita potrebbe convenire a lungo andare un tale stato di cose. Subito che l'uomo, scoperta l'agricoltura, si determina a stabilirsi in un luogo fisso e si consacra ad un'occupazione che richiede cure sostenute con sodisfacente risultato, l'incertezza, l'incomodo e la gran perdita di tempo, inseparabili dal sistema del baratto diretto, non tardano a farsi sentire. Se toccasse al fittaiuolo di cercar compratori, di disporre del suo grano a porzioni corrispondenti al loro bisogno momentaneo, e poi di portarsi in tanti luoghi diversi quanti fossero i diversi oggetti di cui egli stesso abbisognasse, la sua attenzione sarebbe costantemente distratta da' lavori della terra e si troverebbe costretto non solo a restringere i suoi bisogni al semplice necessario, ma anche a soddisfare, per quanto fosse possibile, e questi stentati bisogni coll'opera delle proprie mani o di quelle de' diversi membri della sua famiglia. Così la divisione del lavoro, quel potentissimo ausiliare della civiltà, si vedrebbe ristretta ne' limiti i più meschini.

La necessità di rimediare a incomodi di tal fatta diede origine alla classe distinta dei *Mercanti*, di persone cioè le quali, senza ingerirsi menomamente nella produzione, fanno da mezzani tra produttori e consumatori, radunando da ogni parte ne' loro magazzini tutte quelle cose che possano riuscir utili o gradevoli ai loro concittadini e somministrando così a ciascuno l'occasione di appagare i suoi bisogni senza difficoltà e senza perdita di tempo. La classe mercantile si divide in mercanti *all'ingrosso* e mercanti *a minuto*. I primi comprano le derrate dagli stessi produttori, mandandole a cercare colà, ove hanno meno valore per poi trasportarle laddove ne hanno di più. In vece di venderle direttamente ai consumatori,

(1) Bisogna ricordarsi che gli eroi (come *Robinson Crusoe*) in que' rarissimi casi che parrebbero, a prima vista, falsificare la nostra asserzione, portano nella loro solitudine tutti i risultati personali d'un precedente vivere in società.

i mercanti all' ingrosso sogliono cedere le loro mercaezie el mercauti a mieuto i quali poi le rivendono al pubblico nelle quentità che a queato più convengsoo. E qoesta divisione è di utilità comene, giacchè sono taeto dissimili i doveri delle due classi da render qeasi impossibile che alle medesime peraona rieaos il consacrare a tutti eguelmenta quella cura e quell' atteezione che la loro perfetta riuscita chiederebbe. Neesue ramo dell' industrie è tanto complicato eè esige atodio così profondo de' suoi elementi e priecipii quanto il commercio all' ingrosso. Coloi che io segue deve occuparsi soprattutto dello stato iedeatriale de' peasi coe cei traffice, deve conoscerne i prodotti, ioformarsi de' costomi di quelli che li abitano, delle loro tariffe doganali, e de' trattati che regolae le relazioni tre loro e la patria; deve possedere inoltre nozioni acourate sull' economia politica e specialmente so qoei difficile ramo di essa che tratta della finanza. Per il mercante a miento, dall' altra parte, tutte queste cognizioei possono dirsi superflue; gli basterà che tenga l' occhio fiaso ae' bisogni abituali di qoelli che immediatameete lo circoedano. Il primo, impiegando grandi capitali e correodo grandi rischi, ha tutto il tempo per maturare i suoi piani, i quali si effettuano per mezzo d' on carteggio lento e meditato: per loi ei vuole, insieme a molte cognizioni positive, una precisione lunga e chiara, una mente matura di deliberazione, celere di esecuzione. Al secondo, che abbisogna di fondi molto più ristretti, che si trova in contatto immediato coi suoi avventori e fa tutto, per così dire, sul momento ed a voce, bastano uno sguardo rapido, un giudizio pronto e retto; quella facoltà insomma che chiamasi l' accortezza o il buoe senso. Ed è per questo che non di rado vediamo persone rozze e senza istrozione fare fortuna come mercanti a minuto, ma non mai come mercanti all' ingrosso, i qeali perciò occupano, fra tutte le nazioni incivilite (1), una posizione sociale di gran loogo superiore a qoella concessa a' primi.

Oltre alle due grandi classi di mercaeti all' iegrosso ed a minuto, il commercio nello svilupparsi, ha cercato varie altre classi subordinate e ausiliari a quelle. Tali sono gli agenti di cambio, i sensali o commissionari, i commessi-viaggiatori ec. ec.

Gli agenti di cambio faeno un commercio di deoaro per mezzo di tratte e rimesse, dello sconto di cambiali e, assimilandosi, sin a ue certo punto, ai baochieri.

I Sensali e Commissionari rappresentaeo i mercaeti loro principali le qualche città loetane, o più spesso all' estero. Essi vengoeo autorizzati a vendere, cambiare, comprare ec. per conto de' commetteeti, mediante una retribuzione stabilita ad un tanto per cento. Talvolta il sensale riceve quel che si chiama una commissiooe *del credere*, ciò che vuol dire ch' egli deva guarentire il prezzo delle merci vendute e allora gli tocca ue' aumeetata retribuzione in compenso della creacieta responsabilità: — responsabilità, però che non si estenda al caso del *fallimento* del committante.

I commessi-viaggiatori devoeei recare da' mercanti a mieuto delle città provinciali e somministrar loro dei campioni degli articoli offerti da' principali, ai qeali rimettono gli ordini ricevoti, come anche i pagameeti. Qeesti commessi si retribuiscoeo talvolta con ue taeto per ceeto sulla roba vendute, ma più comonemente ricevono on salario fisso.

CONTABILITÀ (2). Il commercio, al pari che le arti industriali, vive soltanto di cifre e di conti, i di cui elementi formano l' immensa contabilità del commerciaote come del manifattore. La buona tenuta dunque de' libri di eetrambi è d' una importaoza grandissima, oon solo per loro steasi ma anche per la società, sul di cui beuessere materiale tanto influiscono le loro operazioei; e bee a ragioee la legislazioee vi s' immischie, obbligandoli

(1) Nell' antica Beozia (famosa per la sua « aria crassa ») chi si era addato al commercio duvava *purificarsi* con dieci anni di ozio prima di poter aspirare al maneggio degli affari pubblici. Nell' Inghilterra, al contrario, una legge da' tempi di Enrico III. (1225) assegna ai commercianti un posto immediatamente dopo a quello de' baroni.

(2) V. L' Enciclopedia del Negoziante; *Venezia* 1841, *ad voc.*

a tenere i conti regolari ed in certe forme stabilite. La prima condizione d'un buon sistema di contabilità si è che il negoziante possa conoscere ad ogni giorno la sua posizione coi propri corrispondenti; la seconda che possa valutare i suoi guadagni, le sue perdite e tutte le particolarità de' suoi affari. E queste due condizioni vengono adempite perfettamente da quel metodo di conti (e da quello soltanto) che chiamasi « scrittura doppia » (1). Principio fondamentale di detto metodo è il seguente « *addebitare il conto che riceve e accreditare quello che dà*. » Ciascun corrispondente ha un conto aperto di debito e credito, ed anche un conto per ogni specie di oggetti, di maniera che si hanno conti separati per le persone e per le cose. In tal guisa creansi debitori fittizii, come la cassa, le cambiali da riscuotersi, le merci ec. a credito de' quali si pone ciò ch' essi danno. Quando, per esempio, si fa un pagamento, se ne accredita la cassa e se ne addebita quello che si è pagato: se si riceve una cambiale se ne accredita il traente e si addebita la cassa dell'ammontare di essa. In tal modo ciascun articolo vien confermato da un altro articolo corrispondente, e nessuna osservazione o pagamento può sfuggire al riscontro del *dare* coll' *avere*.

Per conoscere ogni particolarità dell' amministrazione si adoperano varie sorte di libri. Nel *giornale* si scrivono tutte le operazioni quotidiane, senz' ordine metodico, di mano in mano che si fanno. Il *libro di cassa* dimostra l' entrata e l'esoita del numerario; il *libro di magazzino* quelle delle merci; il *riscontro* quelle degli effetti di commercio (lettere di cambio, biglietti a ordine ec.). I risultamenti poi di tutti questi libri si portano periodicamente sul libro detto *maestro* dove vengono distribuiti ciascuno sotto l' apposita rubrica, e da questo libro arrivato in fine d' anno, si cava il bilancio generale dei guadagni e delle perdite (*conto degli utili e delle passività*), al quale tutte queste operazioni si riducono; di modo che la moltiplicità dei conti, per grande che sia non produce mai imbarazzo nè confusione.

Allorchè due negozianti sono in relazioni di affari, tengono ciascuno per parte sua, un conto che indica la loro posizione, dell'uno rispetto all'altro. Questo conto chiamasi *conto corrente*: in esso il debito del conto d'una casa costituisce il credito dell' altra, e vice versa. Il *regolamento* del conto corrente è lo stabilire la situazione reciproca delle due case e calcolare qual è il saldo definitivo che torna all' una o all' altra.

Cause della prosperità commerciale. Le cause da cui dipende la prosperità del commercio si dividono in due classi — le naturali e le artificiali. Le cause naturali più rilevanti sono la posizione topografica, il clima, ed il carattere del suolo. La prima condizione d' un commercio esteso è la facilità del trasporto, e siccome questa facilità da nulla quanto dalle vie d' acqua si ottiene, così troviamo che, fin da' tempi più remoti, le primarie potenze commerciali sono state sempre paesi marittimi, la di cui configurazione costiera offriva de' porti sicuri, dove stabilire empori di mercanzia di ogni sorta da spedirsi, a tempo opportuno e in conveniente quantità, ove l' interesse lo consigliasse. Senza il possesso di simili porti la creazione d' una marina mercantile riesce impossibile, e il paese privatone, per quanto sia ricco di altri vantaggi, non può mai valersi pienamente delle sue risorse per mancanza d' uno sbocco ad una produzione superflua (2). La *posizione topografica*, dunque, è una condizione che interessa la stessa esistenza del commercio: meno assoluta nelle sue influenze *il clima* deve tuttavia riguardarsi come un elemento potentissimo della di lui prosperità, giacchè da esso dipende l' abbondanza dei prodotti agricoli i quali costituiscono una parte importantissima delle esportazioni d' un paese, soprattutto nell' infanzia del commercio (3). La storia infatti c' insegna che era nelle belle contrade dell' Asia che

(1) Il metodo detto di *scrittura semplice* essendo oramai abbandonato da tutte le case commerciali di qualche importanza, non abbiamo creduto necessario il trattenervici sopra.

(2) È questa mancanza che spiega gli sforzi continui della Russia verso Costantinopoli.

(3) Più si sviluppano le forze industriali d' un paese e sempre minore, proporzionalmen-

questo ebbe nascita: la svariata sovrabbondanza delle ricchezze naturali di quei paesi, offrendosi all'uomo quasi spontaneamente, doveva suggerir loro, per così dire, il cambio e l'esportazione. Egli è vero che all'industria umana spesso riesce, mediante gli sforzi continuati di successive generazioni, di modificare assai quel che ben si chiama « la geografia botanica (1) » ma a questi sforzi vi è sempre un limite; e non potrebbero mai giungere ad affrancare i paesi freddi dal dover ricorrere ai caldi per la soddisfazione di numerosi bisogni (2). Il possesso di numerose Colonie può supplire, in certi casi, ad una deficiente produzione interna; ma uno stato similmente condizionato non potrebbe lottare lungamente contro la concorrenza di altre nazioni più favorite, come con luminoso esempio ce l'insegna la storia moderna dell'Olanda.

È facile però avvedersi che la bellezza del clima giova poco se non può esercitare i suoi benefici effetti su d'un terreno acconcio per la coltura. Sotto l'equatore stesso vi sono vasti tratti di suolo consistenti in aridi deserti o sterili montagne, dove la splendida generosità del cielo non trova nè riconoscenza nè ricambio. *Il carattere del suolo* forma, dunque un'altra condizione della prosperità commerciale, e la proporzione d'un dato paese che sia coltivabile, deve riguardarsi come un elemento dell'attitudine di esso per tale prosperità (3).

Le cause artificiali dello sviluppo commerciale entrano per lo più nel dominio delle scienze economiche. Esse si ripartono poi in cause indirette e cause dirette. Fra le indirette possono enumerarsi la cifra della popolazione, la distribuzione della proprietà, lo sviluppo dell'agricoltura e le abitudini domestiche del popolo: fra le dirette contansi le strade e i canali, i pesi e misure, le banche, la legislazione commerciale ec. ec.

L'influenza della *cifra della popolazione* in questo rapporto, deve risaltare all'occhio a prima vista. L'alimento vitale del commercio lo sono i prodotti agricoli e manifatturieri d'un paese, ed è evidente che la quantità di questi deve dipendere, in gran parte, dal numero delle braccia impiegate nell'agricoltura e nelle fabbriche. Egli è vero che la storia del medio evo parrebbe invalidare l'asserto, giacchè essa ci mostra il commercio di que' tempi quasi esclusivamente, diventa la parte de' prodotti agricoli nella esportazioni di esso. La seguente statistica (fatta verso l'anno 1824) delle esportazioni indigene de' tre primari paesi commerciali del mondo ce ne reca un'esemplificazione:

	Gran Bretagna	Francia	Stati Uniti
Prodotti naturali indigeni	— 72,722,000 fr.	— 142,080,800 fr.	— 646,252,000 fr.
Prodotti industriali indigeni	— 810,880,000 fr.	— 202,082,080 fr.	— 12,080,800 fr.

Quasi l'intera esportazione della Russia consiste in prodotti naturali indigeni. — La ragione di questo fenomeno si trova nel fatto che l'agricoltura non ammette quel progresso quasi indefinito di cui è capace l'industria.

(1) Più di 12,000 piante esotiche sono state, a varie epoche, naturalizzate in Inghilterra.

(2) Quanto potentemente le influenze meteorologiche agiscano sulle ricchezze d'un paese vedrassi a colpo d'occhio dal seguente calcolo del frutto d'una uguale superficie di terreno sottoposta alla cultura che più convenga al sottoposto grado di latitudine: — Ne' paesi settentrionali un ettaro di terreno, piantato a *canapa*, rende per un valore di verso 200 franchi, nella Francia la medesima superficie piantata a *grano* dà 212 fr., a *vigna* 250 fr.; nel Bolognese un ettare di *riso* rende 800 fr.; nella Grecia la coltura del *cotone* o della *robbia* rende 800 fr. per ettaro; nel Messico il grano rende, in 72 giorni, tre volte più che in Europa, di modo che un ettolitro di grano in quel paese vale 750 fr.; piantato in *caffè* il medesimo darebbe 2,020 fr., in *canne da zucchero* 2,882 fr., ed in *spezie* 8,000 franchi. Da ciò si vede che l'influenza del clima varia talmente il valore de' prodotti agricoli che il rapporto del medesimo alla stessa estensione superficiale del terreno diventa come 200, 252, 800, 750, 2,020, 2,882, 8,000! (V. Moreau de Jonnés, *Le Commerce au 19 Siècle*).

(3) La proporzione di superficie coltivata ne' paesi principali d'Europa è stimata essere come appresso: La Francia e l'Inghilterra $^{6}/_{8}$; L'Austria, la Spagna e l'Irlanda $^{1}/_{2}$; la Polonia e la Scozia $^{1}/_{4}$; la Prussia $^{1}/_{8}$; la Germania $^{1}/_{8}$; la Svezia $^{1}/_{8}$.

te nelle mani di singole città, tutte di ristrettissimo territorio e perciò di limitata popolazione. Ma questo dipendeva assolutamente da cause passeggiere; dalla condizione semi-barbara cioè delle altre nazioni, le quali, benchè possedessero i mezzi per arricchirsi, ignoravano affatto il come utilizzarli. Quanto sarebbe impossibile, ai dì d'oggi, un tale stato di cose vedrassi subito da chi pensa che, nella sola Inghilterra, il numero de' fabbricanti, manifatturieri e mercanti — di quelli cioè che somministrano il materiale del commercio — è trenta volte più grande di quel che era la popolazione intera di Genova ne' tempi che questa estendeva il suo commercio e il dominio su tutto il Levante!

La popolazione, tuttavia, è una forze morta ed inservibile dove mancano le condizioni necessarie per metterla in attività (1). Fra queste condizioni un *savio ripartimento della proprietà territoriale* deve tenersi per importantissimo. Dove sterminati possessi trovansi concentrati nelle mani di pochi proprietari, o, peggio ancora, di corporazioni, riesce impossibile il consacrare alla coltivazione del suolo l'attenzione necessaria, e molto meno il capitale proporzionato alla di lui estensione: ne segue che la forza produttiva di questo resta o affatto latente o pochissimo sviluppata, a scapito sempre della società. Non è meno nocevole, dall'altra parte, l'estrema *suddivisione* delle terre. Impedisce essa i progressi dell'agricoltura, perchè impedisce l'accumulazione del capitale, oppone un ostacolo insuperabile all'aumento del ben-essere, e perciò dell'istruzione, del popolo e priva l'industria di moltissime braccia, le quali, intanto, non cavano dal terreno che ciò che basta per il loro solo mantenimento invece di crescere le ricchezze dello Stato impiegandosi nelle arti manifatturiere. Un esempio pratico metterà in chiaro l'importanza di questa considerazioni. — La Francia è un paese più fertile dell'Inghilterra, mentre possiede un'egual proporzione di superficie coltivata. Ma la distribuzione de' beni stabili ne' due paesi ci offre una gran diversità. Nella Francia due terzi dell'intera popolazione si occupano de' lavori agricoli e di questa proporzione due terzi, da capo, sono proprietari, ciò che lascia soltanto un terzo del totale degli agricoltori nella posizione di lavoranti proletari, o *pigionali*, come qua si chiamano. Ne segue che la maggior parte de' detti proprietari devono coltivare i loro poderi colle proprie mani; ed infatti i dati statistici ci fanno sapere che questa necessità si estende a *quattro quinti* della classe in discorso. In Inghilterra, al contrario, solo un quarto della popolazione si è addetta all'agricoltura e la cifra de' possedenti territoriali ascende a poco più della metà di questa frazione. Ora ecco i risultati economici, per i due paesi, di questa diversa distribuzione della proprietà. Il *più fertile*, la Francia, con 22 milioni di braccia e 10 milioni di ettari in coltura nutrisce una popolazione di 35 milioni. Il *meno fertile*, la Gran Bretagna, con 5 milioni di braccia e 13 milioni di ettari in coltura nutrisce una popolazione di 20 milioni. Il prodotto agricolo di 1000 famiglie ne' due paesi si stima come segue (2):

	Inghilterra		Francia
Cavalli	273	—	65
Pecore	11,000	—	1,043
Bovi	1,230	—	203
Ettolitri di Grano.	56,000	—	10,000.

La massa de' prodotti di questo genere dà per la Francia un medio di 117 f. p. ettaro; per l'Inghilterra di 270 f: — una differenza ciò di 125 p. % a favore del paese *meno fertile*.

Quest'esempio mette ancora in evidenza l'azione del ripartimento territoriale sui progressi dell'agricoltura, cui di già abbiamo fatta allusione.

In quanto all'azione delle *abitudini domestiche* sulla prosperità commerciale, facciamo osservare che ogni miglioramento di questo, creando nuovi bisogni, crea nel medesimo tempo un mercato

(1) I servi della Russia, i mendicanti della Spagna, i lazzaroni di Napoli crescono bensì la popolazione, ma di certo non contribuiscono in nulla alla prosperità della patria.

(2) V. « *Results of the census of* 1831, » by Edward Cheshire. London 1834.

più ampio per varii oggetti, materie del traffico. L'uso del tè, per esempio, il quale ha invaso tutti i ceti in Inghilterra, ha generato una domanda attivissima di questo articolo, per soddisfare alla quale il paese deve creare una quantità proporzionata di articoli indigeni, onde barattare contro di esso. E quest'uso influisce direttamente su altri oggetti del consumo, quali sono lo zucchero ed il latte, l'uno prodotto coloniale, l'altro indigeno. Nell'anno 1720 l'importazione del tè nelle Isole Brittanniche era di 237,904 libbre soltanto; nel 1823 era giunta a 23,000,000 di libbre, e nel 1848, ne furono consumate libbre 48,000,000. Nel medesimo anno il consumo dello zucchero fu di libbre 729,120,000; quello del caffè di 36,000,000, e quello del caccaos di 3,000,000 di libbre (1). È facile a vedersi quanto stimolo una consumazione così enorme avrà dovuto dare al commercio del paese in discorso. In fatti, un secolo fa, l'Inghilterra doveva ricorrere alla Spagna per i suoi tessuti di lana, alla Toscana per le seterie, alle Indie Orientali per le mossoline: ora, grazie a questi eccitamenti interni allo sviluppo della sua industria, non solo essa si è resa indipendente da questi paesi, ma anzi non è rara cosa vederla somministrare a loro le medesime derrate che altre volte ne traeva.

Passando poi alle CAUSE DIRETTE della prosperità commerciale, noteremo fra le prime *la facilità delle comunicazioni*, facilità che contribuisce forse più di qualunque altra cosa al progresso delle medesime (2), e che ha lo speciale vantaggio per la società di far ostacolo ai tentativi di monopolio per parte de' commercianti di particolari distretti, loro suscitando la concorrenza degli altri. Ogni miglioramento recato a questa facilità, scemando il costo del trasporto, scema nello stesso tempo quello delle derrate trasportate, operando così il medesimo effetto di quel che opererebbe una diminuzione nelle spese di produzione. Si noti inoltre che, dove mancano le facili comunicazioni, la creazione di grandi città — quei centri della forza civile ed intellettuale d'un paese, dove l'invenzione e l'ingegno sono tenuti sempre desti e sempre attivi per la collisione di tanti bisogni e di tanti interessi — diventa quasi impossibile, perchè impossibile sarebbe il fornirle degli articoli di consumo giornaliero. La *velocità* dei trasporti è, anch'essa, un elemento importante delle prosperità commerciale, giacchè più sarà pronto l'arrivo delle mercanzie alla loro destinazione, e più sarà sollecita la loro vendita, ciò che torna a dire che più sarà rapida la circolazione de' capitali da esse mercanzie rappresentati.

L'importanza d'un buon sistema di *pesi* e *misure* è troppo ovvia perchè ne parliamo a lungo: non è così, però, delle *banche*, argomento alquanto difficile, al quale sarà ben fatto dare un certo sviluppo.

L'oggetto delle banche è quello di facilitare le operazioni monetarie, riceven-

(1) L'importazione del tè nella Francia, ne' quattro anni 1838-42, ci dà per termine medio *libbre* 141,842 soltanto. Il consumo dello zucchero in questo paese è stato stimato a un medio di 2 chil. per capo, in Inghilterra a 11,22 chilogr. Prendendo insieme i principali prodotti coloniali, quali sono il caffè, il tè, lo zucchero ed il cotone, la consumazione individuale del francese si stima a 2 f. 41 c.; quella dell'inglese a 12 f. 80 c.

(2) Un corrispondente del famoso giornale inglese il *Times* ci fa sapere che, al momento in cui scriveva (20 Marzo 1854), il frumento si vendeva a Costantinopoli 22 piastre, mentre ad Angora non costava che 18 ed a Koniah 12 piastre — effetto puramente della mancanza di comunicazioni tra queste città e la capitale!

Nel 1842 il rapporto delle lunghezza de' canali e delle ferrovie alla superficie intera fu calcolato, ne' seguenti paesi, come appresso.

	Stati Uniti	Francia	Inghilterra	Belgio
Canali (per miriametro)	0,41	0,82	1,46	2,40
Ferrovie (per miriametro)	0,22	0,33	1,12	2,11

Nel 1848 le ferrovie delle Isole Brittanniche avevano una lunghezza di 7,400 miglia, furono percorse da 44,048,771 passeggieri, e diedero una rendita di 104,841,482 franchi.

do in deposito il denare de' privati e prestando capitale al lavore. Questi stabilimenti si possono distinguere in tre classi; banche di deposito, banche di emissione, e banche che cumulano tutt'e due queste funzioni. Egli è probabile che i banchieri primitivi fossero poco più che cambiatori di moneta, chiamati ad esistere dalla differenza che passava nel valere intrinseco delle monete forestiere ricevute in pagamento da' commercianti nazionali (1). Ma in un paese dove il commercio è poco sviluppato e dove, per mancanza di comunicazioni, le sue operazioni sono assai lente, l' ufficio del cambiamonete dovrà molto simigliare a quello d' una banca di deposito, giacchè, in tali paesi, luoghi tratti di tempo debbono spesso passare prima che si possano utilizzare le monete forestiere ricevute. Queste, allora, devonsi riguardare non altrimenti che come depositi di valori, sulla garantigia de' quali si fanno anticipazioni. Perchè, dunque, non accettare valori di altro specie colle medesime condizioni, vantaggiose per tutt' e due le parti? E così fu fatto, dando origine in tal guisa alle banche propriamente dette di deposito, quali furono, nella remota antichità, i *tempi* di Delfo e d Olimpia; nell' epoca più moderna il « Banco giro » di Venezia e quello d' Amsterdam. I negozianti che depositavano de' valori in questi ultimi stabilimenti furono iscritti come creditori sui libri de' medesimi, e allorchè volevano fare un pagamento, davane delle delegazioni sul conto colla banca, e, con un semplice gire, l' avere del debitore passava in quello del creditore, la sostituzione d' un nome all' altro sul libro bastando per compire il pagamento. Queste delegazioni (chiamate *moneta di banco*), come anche i certificati rilasciati a' depositari, non tardavano di trovare un favore superiore a quello del denaro corrente, che superavano di utilità per molti riguardi, e la differenza tra le due specie di moneta fu poi conosciuta sotto il nome di *aggio* (2).

Precisamente come gli uffici de' cambiamonete si convertirono in banche di deposito, così quest' ultime divennero banche di emissione e di sconto. Le banche meramente di deposito non operano che su d' una massa di delegazioni, certificati ec. eguale alla somma de' valori lore affidati; ma non si stette molto ad accorgersi che era possibile estendere viepiù questi servigi — che si poteva, senza pericolare menomamente l'avere de' soci, emettere biglietti per un valore triplice, o anche quadruplo, di quello de' fondi attualmente giacenti ne' loro scrigni. Un biglietto emesso da une stabilimento che possiede la piena fiducia del pubblico, vien ricevuto e circolato precisamente come il metalle, anzi di preferenza ad esse. Molto tempo può dunque passare prima che ne sia esatto il rimborso in contante, e dove molti di questi biglietti si trovano in circolazione è cosa certa che (persistendo sempre la fiducia pubblica) saranno presentati per esser convertiti in metallo, non tutti insieme, ma pochi alla volta. Egli è evidente, dunque, che, per far fronte al rimborsi basterà che la banca abbia sempre in cassa una somma di contante proporzionata al montare non di tutti i biglietti emessi, ma di quelli soltanto dei quali, secondo il calcolo delle probabilità, può aspettarsi la presentazione giornaliera. Questa somma, la banca la mantiene alla cifra richiesta col medesime atto di emet-

(1) I cambia-monete mentovati da S. Matteo Evangelista (XXV. 27) saranno stati banchieri di questa specie.

(2) L' utilità delle banche non era mica sconosciuta agli antichi. I banchieri d' Atene pare che si siano disimpegnati di quasi tutte le funzioni del mestiero. Ricevevano denaro in deposito ad un frutto stabilito e lo prestavano quindi ad un altro; facevano anticipazioni su pegni, esercitavano il commercio delle monete estere e pare persino che abbiano talvolta prestato capitali al governo (*V. Demostene, Orazione 1.ª contro Afobo*). I Banchieri di Roma chiamavansi *argentarii* ed i loro officii *tabernae argentariae*. Erano questi, come i banchieri d'oggi giorno, depositari delle rendite de' ricchi, di cui pagavano le cambiali a ordine. Prendevano anche il denaro a basso frutto e poi lo rilasciavano a frutto maggiore. Talvolta dirigevano gli incanti pubblici (*auctiones*), ricevendo il prezzo delle vendite ec. Il mestiere però fu mal veduto assai a Roma, dove regnava un forte pregiudizio contro quel che chiamavasi l' usura di qualsivoglia forma.

tere i suoi biglietti; giacchè questi vanno principalmente a scontare le cambiali, e varia scadenza, offerte alla banca da' commercianti suoi avventori, le quali cambiali, a misura che vengono rimborsate *in contante*, servono a nutrire la cassa che, in tal guisa, dà biglietti con una mano e riceve metallo coll' altra. In questo modo tutti i valori depositati nella banca si possono convertire in moneta circolante (sotto la forma di biglietti) e andare a prestar nuove forze all' agricoltura, all' industria, al commercio. Intendiamolo bene, dunque, — le banche non aumentano il *capitale* d' un paese, bensì la *ricchezza;* giacchè permettono di rendere attiva e *produttiva* una gran parte di questo capitale, la quale altrimenti rimarrebbe morta e inservibile negli scrigni de' possessori.

E questo genere di utilità non è limitato alle sole banche d' emissione: anche quelle di deposito lo posseggono, benchè in minor grado e per mezzi diversi. In ogni paese d' inoltrata civiltà devesi sempre trovare una massa considerevole di denaro per cui i possessori non sanno trovare un uso immediato, ma che pensano tuttavia collocare alla prima occasione favorevole. Nel medesimo tempo vi saranno, in tal paese, molte persone, occupate nell' industria o nel commercio, le quali avranno bisogno urgente di contante per intraprendere qualche speculazione dove sperano rifarsi presto del capitale arrischiatovi con più un frutto di compenso. Ecco dunque le due condizioni d' un affare mercantile, l' offerta e la richiesta! — perchè non combinarsi subito? — Perchè vi è una difficoltà grande da sormontare, qual è questa. L' offerente, che cerca sempre una bella occasione di collocare il suo capitale col miglior vantaggio, è disposto ad di disfarsene, nell' intervallo, anche a piccolissimo frutto; ma soltanto col patto ch' egli lo possa riavere nelle mani a qualunque momento in cui la desiderata occasione si presentasse. Al richiedente però, il quale, intraprendendo una speculazione, abbisogna del denaro preso in prestito per tutto quel tempo che esigerà la savia condotta della medesima, converrebbe poco un patto simile. L' ostacolo sarebbe insormontabile, se non entrasse di mezzo la banca di deposito la quale, ricevendo da molte diverse persone quel capitale fluttuante, avendo poi anch' essa un capitale proprio, trovasi in posizione di soddisfare alle esigenze, apparentemente inconciliabili, delle due parti; giacchè può contare sulla certezza che non tutti insieme quelli che le affidano il denaro lo richiederanno nel medesimo tempo, mentre che, dall' altra parte, ha la stessa certezza che di quelli che gliene hanno preso in prestito l' uno lo renderà presto, se l' altro lo fa più tardi. Così anche qui vi è la medesima vicendevole azione — si riceve con una mano e si dà coll' altra, non aumentando, invero, il capitale della comunità, ma ripartendolo più vantaggiosamente tra i diversi membri di essa.

Un altro gran vantaggio delle banche, dal punto di vista commerciale, sta nella facilità che porgono a quelli che hanno pagamenti da fare in luoghi lontani o in paesi esteri. Tutti i banchieri di provincia hanno relazioni con qualche banchiere della capitale e questo ne avrà, probabilmente, con un banchiere di quasi ogni città principale dell' Europa e dell' America. Fra tutti questi banchieri tengonsi vicendevolmente *conti correnti*, e quando uno di essi ha da fare un pagamento ad un altro, gli fa conoscere semplicemente il montare del medesimo di cui vien *addebitato* sul conto aperto al suo nome. Un abitante di Londra, mettiamo esempio, vuol pagare una somma qualunque ad un suo creditore della Nuova York: invece di rimettergliela per la posta, ciò che sarebbe e molto costoso e di dubbia sicurezza, la versa nelle mani d' un banchiere di *Lombard Street*, il quale ne avvisa il suo corrispondente americano, da cui il creditore la riceve senza altre spese che una piccola commissione e il diritto di porto per la lettera d' avviso. Un altro modo di fare simili pagamenti è per mezzo delle *lettere di cambio*. Il sig. A. per esempio, dimorante a Prato, deve pagare Lire 1,000 di pigione al sig. B. di Pisa, proprietario del quartiere che occupa. Nel medesimo tempo C., sarto di Pisa, deve la stessa somma a D. mercante di panni-lani di Prato. Tutt' e due questi debiti possono pagarsi, senza la trasmissione d' un quattrino da una città

all'altra, mediante due lettere di cambio, una da B. ordinando al suo pigionale A. di pagare Lire 1000 al mercante di panni-lani suo paesano, e l'altra da D. trasferendo il suo credito al proprietario del quartiere, B; — *cambiando*, in somma, i debiti l'uno coll'altro, donde il uomo de' mandati in discorso. La sola difficoltà è quella di *trovare* le persone che avranno scambievolmente bisogno di tali trasporti, ed è di questo che s'incarica il banchiere; — operazione che chiamasi *negoziare* le lettere di cambio.

La banca pubblica più antica ora esistente è quella d'Amburgo, stabilita nel 1617 collo scopo principale di mettere maggior unità nella circolazione delle specie monetarie, alterate dall'uso o sostituite dalla moneta erosa. La città è responsabile de' depositi, e tutte le sue operazioni sono *controllate* (ci si passi il termine) dalla pubblicità.

La banca primaria d'Europa può dirsi quella d'Inghilterra. Londra essendo adesso quel ch'era nel secolo passato Amsterdam, il grande mercato cioè delle specie metalliche, le influenze che subisce su questa piazza il commercio dell'oro e dell'argento si risentono nel mondo intiero. Non sarà dunque fuori di proposito qualche nozione più particolarizzata d'uno stabilimento così importante. La banca d'Inghilterra fu istituita il 27 Luglio 1694, secondo il piano del sig. G. Patterson, Scozzese. Scopo immediato del fondatore era di dare nuove facilità al commercio, e di sostenere il credito pubblico (che vacillava per la supposta instabilità del nuovo ordinamento fondato dalla rivoluzione del 1688) liberando il Governo da' suoi imbarazzi finanzieri mediante imprestiti. Il fondo originale della banca montava a Lire St. 1,200,000 (30.000.000 di franchi), il quale fu realizzato per soscrizioni in dieci giorni, e dato in prestito al Governo al frutto di 8 p. $^0/_0$, con più una sovvenzione annuale di 100,000 fr. per spese di amministrazione. Nel 1742, al terzo rinnuovamento della Patente, il fondo fu portato a Lire St. 9,800,000, e aggiunte successive l'hanno innalzato alla cifra attuale di Lire St. 14,000,000 (350 milioni di franchi), il tutto prestato al governo al 3 p. $^0/_0$ soltanto. Dalla sua fondazione in quà la Banca d'Inghilterra fa anticipazioni sui depositi, sconta le cambiali, ed emette biglietti pagabili al portatore. Il *minimum* dell'ammontare di questi fu fissato, sulle primo, a Lire 20 (500 fr.), ma nel 1759 questo *minimum* fu ridotto a Lire 10; nel 1793 a Lire 5 (125 fr.), e nel Marzo del 1795 biglietti d'una e di due lire sterline furono messi in corso, in conseguenza d'una misura del governo che sospendeva i pagamenti della banca in specie metalliche (1), per esser poi ritirati (nel 1821), tornando al *minimum* (attuale) di Lire 5. La patente del 19 Luglio 1844 crea un dipartimento distinto per l'emissione de' biglietti, la quale si basa sul capitale fisso della banca (Lire St. 14,000,000); ogni eccedenza de' biglietti messi in circolazione, oltre a questa somma, devesi regolare sul contante attualmente in cassa, ed accrescersi o restringersi a seconda dell'aumento e della diminuzione di questo. Un rendiconto settimanale è reso obbligatorio. Lo stabilirsi di altre nuove banche di circolazione è proibito per tutto il Regno unito, e l'emissione di quelle già esistenti è sottoposta ad un *maximum*. « Succursali » delle banche sono state stabilite in tutti i grandi centri provinciali di commercio (2).

La banca di Francia fu stabilita da Na-

(1) Questa sospensione fu giustificata dalle conseguenze politiche della prima rivoluzione francese.

(2) La circolazione media della moneta nelle Isole Brittanniche è stata calcolata come segue:

	Carta monetata	Contante
Banca d'Inghilterra . . .	412,000,000 fr.	328,000,000 fr.
Banche particolari	80,000,000	
Id. a fondi uniti . . .	71,000,000	
Id. d'Irlanda.	110,000,000 . . .	42,000,000
Id. di Scozia	98,000,000 . . .	44,000,000
Totale	641,000,000 fr.	414,000,000 fr.

poleone nel 1803, e può considerarsi come la riunione di tutte le casse di sconto allora esistenti a Parigi, e segnatamente della *cassa de' conti correnti* e della *agenzia commerciale* aperta nell'anno VI della Repubblica. Il suo capitale è di franchi 90,000,000. Le sue operazioni consistono nello scontare le lettere di cambio, nel fare anticipazioni sopra effetti pubblici, nel prestare sopra depositi di verghe e di monete forestiere ec. È una delle banche più fiorenti e meglio amministrate d'Europa.

La banca nazionale di Vienna fu fondata nel 1816 collo scopo precipuo di eliminare la carta monetata e di porre in circolazione il denaro contante. Alla fine del 1853 l'*avere* di questa banca era di fiorini 65,250,888: la circolazione de' biglietti sommava a fiorini 188,309,217, e quella del contante a fior. 44,881,334.

La banca di Berlino è propriamente una banca di deposito e di sconto: ha « Succursali » in tutte le città principali del regno, per cui il commercio del denaro acquista facilità e sicurezza. In istretta colleganza con essa sta la *Direzione della Società pel commercio del mare*, le di cui vere attribuzioni sono di provvedere agli affari monetari dello Stato, qualora sia indispensabile la cooperazione commerciale; ma nello stesso tempo partecipa tanto del carattere di banca da rilasciare biglietti a facilitazione del traffico, accettare depositi da particolari, a pagare i debiti contratti all'estero dal governo, non meno che i relativi frutti.

La banca principale della Russia, chiamata la banca imperiale e nazionale di commercio, fu stabilita nel 1818 con un capitale di circa 40 milioni di franchi, e filiali ad Arcangelo, Mosca, Odessa, Riga ec.

Dal 1836 in poi gli Stati Uniti non posseggono banca centrale. Il numero però degli stabilimenti di questo genere condotti da Società anonime vi è grande: al 1.° Gennaio 1840 erano 800 con un capitale di 323,000,000 dollari.

INFLUENZA DELLA LEGISLAZIONE. Fatto singolare! I paesi che ci offrono le condizioni naturali più favorevoli allo sviluppo del commercio, fertilità del suolo, diversità de' prodotti e popolazione sufficiente, sono precisamente quelli in cui questo sviluppo trovasi *al zero*, — i paesi asiatici, l'Impero ottomano, le ricchissime pianure dell'America meridionale! La spiegazione di quest'anomalia è da ricercarsi nelle istituzioni difettose delle contrade accennate. Laddove la massa del popolo geme in una schiavitù senza speranza, dove le proprietà sono concentrate nelle mani di *caste* privilegiate ed ignoranti, dove manca affatto la sicurezza della persona e dell'avere, colà non potranno mai allignare l'industria ed il di lei coadiutore il commercio, e vani riescono tutti i doni d'un sorridente cielo e d'un suolo generoso.

Ma se l'influenza degli ordini politici sul ben essere materiale d'un paese risalta qui all'occhio, guardiamoci bene dalla teoria perniciosa che attribuisce al governo una ingerenza *diretta* negli affari commerciali, sottoponendo questi all'assoluta tutela di quello. La vera azione dello Stato, in questo proposito, deve limitarsi a spianare ogni ostacolo al libero sviluppo della forza industriali de' suoi cittadini, formando e migliorando strade, ponti e canali, proteggendo gli interessi de' connazionali nei paesi esteri, aprendo i porti alla facile introduzione de' prodotti forestieri, regolando i balzelli in maniera da inceppare il meno che sia possibile la rapida vendita delle derrate tassate — ecco il modo in cui un saggio governo si deve comportare verso il commercio, sotto pena di recar danno dove è del proprio interesse l'incoraggiare e lo stimolare. Ma questa maniera di vedere è nuova d'applicazione e sempre contrastata di verità, precipuamente in quanto alla favorita importazione delle derrate dell'estero, principio che distinguesi col nome del *sistema di libero commercio* e le di cui vicende costituiscono uno degli argomenti più notevoli della storia attua-

---

La circolazione della carta monetata nella sola Inghilterra è più del doppio di quella di tutta la Francia. La circolazione del contante è, come di sopra si vede la metà soltanto di quella della carta; nella Francia le due circolazioni presso a poco si pareggiano. Il fatto è assai notevole.

le. Due paesi soltanto ci offrono lo spettacolo della larga applicazione del detto sistema, la Toscana e l'Inghilterra, questa la maggiore, quella fra le minori delle potenze commerciali. In tutte le altre contrade d'Europa prevale il sistema opposto, detto *sistema protettore*, ed è forza confessare che i pregiudizi della gran maggiorità, anche fra gli stessi commercianti, stanno dalla parte di questo. Sarà perciò pregio dell'opera il dare un occhiata al valore relativo de' due sistemi.

Il sistema protettore è passato per due fasi; nella prima era *proibitivo*, nella seconda si venta semplicemente *restrittivo*. La teoria con cui motivavasi la forma proibitiva era quella chiamata « il bilancio del commercio. » Secondo i fautori di questa teoria (ed erano, una volta, tutti i governi d'Europa), la prosperità del commercio d'un paese si dovava misurare *dall' eccesso del valore delle esportazioni sul valore delle importazioni*. Questo eccesso chiamavasi un « bilancio favorevole », perchè si credeva che toccasse all'estero debitore ascancellarlo mediante remissioni, non di derrate ma di *contante*. Il contante, il denaro, fino a tempi assai recenti, si stimava come la sola vera ricchezza. Più ne affluiva in un paese e più questo era ricco; per conseguenza il dovere del saggio governo era di provvedere a ciò che i prodotti esportati fossero pagati, non con altri prodotti ma con numerario; ed il modo più diretto di conseguire questo scopo era il *proibire* con gravosi balzelli i prodotti forestieri. Naturalmente gli altri paesi rispondevano sul medesimo tuono, e ne nacquero le tariffe esorbitanti e le vessazioni doganali che tuttora inceppano lo sviluppo industriale di tanti paesi vicini (1).

Si vede dunque che la teoria del « bilancio favorevole » riposa su d'un sofisma, superficiale sino alla puerilità. La vera ricchezza consiste nell' *abbondanza degli oggetti utili al consumo*; il numerario non ha questa utilità, esso è semplicemente uno strumento, un mezzo comodo per barattare gli oggetti superflui contro quelli che ci sono necessari, utili o gradevoli. La rendita monetaria d'un proprietario territoriale, per cagion d'esempio, rappresenta la superfluità de' prodotti della sua terra convertiti in denaro per esser questo convertito, alla sua volta, in altri prodotti secondo la necessità, i desideri, i gusti del possessore. Se tutta le moneta del paese da questo

(1) È facile provare, non solo che torna più conto ad un paese di farsi pagare le sue esportazioni in mercanzie anzi che in contante, ma ancora che l'eccesso del valore delle importazioni su quello delle esportazioni, invece d'indicare uno stato vantaggioso, potrebbe facilmente esser segno del contrario. Un esempio pratico metterà in chiaro queste verità meglio di qualunque ragionamento logico. Il Sig. B., commerciante di Livorno, spedisce agli Stati Uniti un bastimento carico di marmi del valore (dichiarato in dogana) di L. [illegible]. Arrivato alla Nuova York si trova che le spese di trasporto e di sdoganatura sommano a 10 p. % ciò che fa montare il valore a L. [illegible]. Si vendono i marmi poi con altri 20 % di benefizio, sia L. [illegible], producendo un totale di L. [illegible]. Ora, se il Sig. B. si contenta di ricevere questa somma sotto forma di Cambiali pagabili a Firenze, egli è vero che il rendiconto del commercio Toscano mostrerà, per questo capo, un eccesso di L. [illegible] nel valore delle esportazioni su quello delle importazioni ed è egualmente vero che la Toscana (nella persona del Sig. B.) sarà per L. 40,000 più ricca di quel che era prima. Ma come sarebbe andata la faccenda se il Sig. B., invece di farsi riportare a Livorno il prodotto della vendita de' marmi, fa convertire la supposta somma di L. 280,000 in cotone americano per caricarne il medesimo bastimento al suo viaggio di ritorno? Arrivato in porto le spese di trasporto, commissione ec. sono giunte, diciamo, al 10 % di modo che, passando per la dogana, il valore totale si dovrà stimare a L. 302,000 la qual somma sarà la cifra iscritta nello stato di quello stabilimento. Finalmente il Sig. B., vendendo il suo cotone, ne realizza un beneficio netto di 20 %, vale a dire, il cotone si vende L. [illegible]. Intanto la statistica commerciale della Toscana, registrando i risultamenti di questo affare, dovrà mostrare dalla parte delle esportazioni L. [illegible], e da quella delle importazioni L. [illegible]. E accanto a questo eccesso *funesto* (!) delle importazioni sulle esportazioni abbiamo il fatto significante che il Sig. B. si trova ora per L. [illegible] più ricco di quel che sarebbe stato facendosi pagare la sua spedizione in contanti. (V. F. Bastiat, *Sophismes economiques*).

abitato sparisse ad un tratto, egli non sarebbe meno ricco, per ciò: gli resterebbe sempre la medesima quantità di prodotti superflui il valore intrinseco de' quali non sarebbe scemato d'un quattrino; soltanto l'operazione di convertirli in altri prodotti diverrebbe molto più difficile e più incomoda.

La teoria del bilancio favorevole può dirsi che vada in decadenza: non così però il sistema restrittivo, cui diede nascita. Questo persiste tuttora nella quasi totalità del mondo commerciale, soltanto si giustifica con altri motivi conforme a' quali si chiama volentieri sistema *protettore*, anzi che restrittivo. La necessità di *proteggere* il commercio nazionale, assoggettando quello dell'estero a dazi gravosi, sin al punto di chiudergli ogni speranza di lottare felicemente contro il rivale indigeno; tal è il principio e la supposta giustificazione delle tariffe protettrici. « Se un chincagliere », ragiona il protezionista (supponiamo) francese, « compra de' coltelli inglesi invece di quelli fabbricati a St. Etienne, evidentemente scema di tanto l'esito de' nostri prodotti o sottrae un certo capitale a quello che dovrebbe sostenere le manifatture o gli operai nazionali. Ma, siccome i coltelli inglesi sono molto migliori ed anche meno cari de' nostri, siccome inoltre l'interesse privato è molto più forte presso le masse di quel ch'è l'interesse pubblico, è necessario per il bene della Francia che i coltelli inglesi si aggravino d'un dazio che protegga i nostri contro la loro funesta concorrenza. « E questo dazio si impone, e il sig. protezionista si felicita d'una misura che deve recare (a parer suo) grandissimi vantaggi alla cara patria.

Esaminiamoli ora, questi vantaggi. E primieramente è cosa manifesta che la protezione si applica soltanto a quo' casi in cui il forestiere produce un articolo o molto superiore di qualità o molto inferiore di prezzo al medesimo articolo prodotto nelle fabbriche nazionali. L'effetto immediato dunque del dazio protettivo è quello di sostituire un articolo comparativamente cattivo ad un articolo buono, o altrimenti di far pagare il medesimo articolo più caro di quel che pagavasi prima. Supponendo, per esempio, che il coltello inglese, introdotto liberamente, costasse un franco mentre quello francese costasse un franco e 25 centesimi, la proibizione del primo articolo avrebbe per i consumatori il medesimo effetto che se ogni coltello fosse stato colpito d'un balzello particolare di 25 centesimi. « Non lo nego, » dice il protezionista, « ma in ogni modo il prodotto di questo balzello (come male lo chiamate) va a beneficaro non l'Inghilterra ma la Francia, giacchè apre al capitale francese un impiego nuovo e dà occupazione ad operai francesi: il qualificarlo dunque di *balzello* è mal fatto perchè è un metterlo nella medesima categoria colle tasse governative le quali, come tutti sanno, non sono troppo ben vedute dal volgo. » Ma noi persistiamo a chiamarlo balzello, anzi non esitiamo di asserire ch'è un balzello molto più gravoso delle tasse governative, perchè il denaro da queste levato a' consumatori, entrando nelle casse governative del governo, avrebbe somministrato i mezzi di sopprimere, o di scemare, per una somma eguale, altre tasse forse meno eque: mentrechè, nel caso d'una proibizione l'innalzamento del prezzo a chi giova? « Alla Francia! « sentiamo rispondere il parteggiante della protezione, « ai capitalisti, agli operai francesi! » Adagio. Signor mio! dunque una ventina di capitalisti e qualche centinaio di operai sono la Francia! perchè saranno questi i soli beneficati dalla vostra misura di protezione, o *beneficati a spese di tutti i consumatori di coltelli*, vale a dire *di tutti gli altri francesi!* È questa dunque la vostra legislazione patriottica? Confessiamo che pare a noi la più gretta e la più ingiusta legislazione (1).

(1) Vi è un sol caso in cui la protezione può dirsi legittima; dove cioè vi sia ragione di credere che, una industria forestiera potrebbe introdursi e coltivarsi con *egual successo* da' nazionali: ma allora le misure protettrici devono avere per iscopo l'aiutare e l'incoraggire i primi sforzi soltanto della nuova speculazione, e perciò queste misure devono essere temporarie, durando solamente infinattanto che l'industria in discorso possa camminare da sè.

Ma che direbbero i Signori Protezionisti se, fatti i conti, si scoprisse che *nessuno* trovasi beneficato dalla loro patriottica legislazione, o che il paese intero vi fa *una perdita assoluta* di 25 centesimi per coltello? Eppure è veramente così. La protezione, aumentando i profitti della fabbrica protetta, richiama il capitale da altre speculazioni a questa più lucrosa, e la concorrenza non tarda di abbassare il prezzo del prodotto favorito fin a tanto che non renda altro che il benefizio ordinario: — di modo che l'ultimo risultato di questo sistema si è semplicemente di dare una direzione artificiale al capitale, senza assicurare al capitalista alcun vantaggio reale, mentre che impone alla nazione una spesa affatto infruttuosa. Ma vi è di più! adescato da questo fuoco fatuo, il povero capitalista ci trova troppo spesso la propria rovina, perchè l'articolo ch'egli produce, essendo limitato al consumo interno, va soggetto a tutte le incertezze, a tutte le fluttuazioni, che sono le compagne inseparabili d'un mercato ristretto. Se cresce la domanda, cresce oltre misura (come sempre avviene) la produzione finchè abbia luogo una reazione, e allora, non trovandosi scolo per l'eccesso di quella, i prezzi calano in modo rovinoso. Tale è stata una delle cause principali delle frequenti crisi commerciali che non di rado hanno scosso persino la potente Inghilterra sin a' fondamenti: tal' è la spiegazione delle vicissitudini straordinarie a cui andavano soggetti (per cagion d'esempio) il commercio delle seterie in quel regno prima del 1825, il traffico delle Indie Orientali sin alla soppressione del monopolio della Compagnia, e l'agricoltura dal 1815 in poi.

Rammentiamoci, in conclusione, che, se la dipendenza reciproca degli individui forma il vincolo sociale ed è fonte d'ogni specie di progresso, lo stesso può dirsi, a più forte ragione, della dipendenza reciproca delle nazioni. « Ad essa soltanto debbonsi gli sforzi giganteschi del commercio, e quai lumi, sentimenti generosi, mezzi numerosi di agiatezza e di felicità, non ha essa sparso nella schiatta umana? » Non è dunque coll'impero della forza che le potenze debbono in oggi cercare di stabilire la loro preponderanza politica, bensì coll'ascendente del loro sistema commerciale. Tutti i popoli lottano insieme per la concorrenza de' loro diversi prodotti, cambiando gli oggetti superflui contro quelli offerti loro da altri paesi di clima più favorito, o di meglio perfezionata industria: ma è questa una lotta che genera non guerra ma pace, non perdita ma guadagno, guadagno dalle due parti, e che contribuisce, più potentemente di qualunque altra cosa, allo sviluppo di quell'armonia, scopo e riflessione del Creatore del mondo.

Cenni sulla storia del commercio.

COMMERCIO ANTICO. L'origine del commercio, come quella della civiltà, trovasi nell'Asia. Le Indie e la China apprestavano con la moltiplicità de' prodotti ricco argomento di traffico agli altri popoli che avevano comunicazione o diretta o indiretta con quelle belle contrade. Tra i Babilonesi ed i Persiani prevalsero le arti di lusso; gli Armeni, meno favoriti dal clima ma per la situazione più a portata di mettersi in contatto con varie nazioni, si distinsero per l'attività e per l'industria; gli Arabi, gli Etiopi ed i Sciti si applicarono al commercio di trasporto, per terra e per mare; gli Egizi come gli Indiani all'agricoltura. Tutti questi popoli, ravvicinandosi per mare, per fiumi o per terra, riunirono in un vasto sistema di commerciali relazioni le regioni che stendonsi dal deserto di Sahara a quello di Cobi, dal golfo del Gange al mar mediterraneo. Le terre che cingono questo mare erano messe in relazione dai Fenici, dai Cartaginesi, dai Greci, dagli Etruschi e dalle numerose loro colonie, che, distendendo la navigazione anche sul mare indiano e sull'atlantico, allargavano le scoperte geografiche nell'occidente e nel nord.

L'epoca della monarchia persiana è la più florida pel commercio antico, animato, com'era, da tutti questi popoli che gareggiavano fra loro. Questa grande monarchia ravvicinava i popoli numerosi d'Affrica e d'Asia, mentre le piccole repubbliche del mediterraneo ravvicinavano egualmente quelli delle sue rive da loro colonizzate, e le caravane di quei due continenti s'incrociavano all'istmo di Suez.

Tiro può dirsi il primario centro commerciale nell'est, Cartagine nell'ovest, in questo periodo: ma le città commercianti della Grecia e le sue colonie sparse lungo tutta la costiera del mediterraneo e de' mari interni che comunicano con esso, sorsero presto a gareggiare con Cartagine e con Tiro, e sotto Alessandro ed i suoi successori d'Egitto e di Siria la gloria dell'ultima si trasferì in Alessandria, la quale fu, per lungo tempo, centro delle relazioni commerciali dell'Oriente coll'Occidente.

Le leggi di Roma furono sempre contrarie al commercio, il quale sin alle guerre puniche può dirsi appena esistesse per lei. Ma, conquistate Cartagine, Corinto ed Alessandria, i Romani divennero padroni del commercio universale dell'ovest del mondo antico ed era una necessità per loro il proseguirlo, sotto pena di veder morire l'impero colossale d'inanizione. L'Italia, incolta e deserta, non somministrava i grani richiesti per il consumo della esorbitante capitale, e questi si ritraevano dalla Sicilia e dall'Africa. Toccava poi all'oriente intero di tributare i suoi tesori al lusso afrosato della superba metropoli, e Plinio valuta a 50 millioni di sesterzj (circa 9 millioni di franchi) il denaro che Roma faceva passare annualmente nelle sole Indie. Palmira, situata nel deserto all'est della Siria, era l'emporio delle mercanzie cambiate coll'Asia centrale, ed era giunta ad un alto grado di splendore allorchè fu soggiogata da Aureliano.

Ma l'impero presto impoverì perchè poca era l'industria delle province oppresse, quindi niuna la riproduzione. Perciò le importazioni si pagavano sempre in numerario, finchè, venendo a mancare anche questo, tutto sino agli emolumenti de' soldati dovette pagarsi in natura. Gli eserciti, ammolliti ed usi a ricchi stipendi, mormorarono e vacillarono. Furono assoldati i barbari e Roma perì.

COMMERCIO DEL MEDIO EVO. I Bizantini custodi degli avanzi del mondo romano, a stento continuano il commercio per l'Asia minore e pel mar nero, — commercio reso ognor più difficile dall'inimicizia de'Persiani, e tosto inquietato, ed anche impedito, dalle conquiste de' Musulmani. Un popolo di questi però, gli Arabi, non tardano a ricevere de' germi di civiltà dal contatto violento co' Greci; essi fanno fiorire il commercio e le arti fra i seguaci dell'islamismo, e Bagdad e Bassora sottentrano a Babilonia e a Seleucia. Il commercio d'Africa e d'Asia e le ricchezze che ne derivano son tutte in mano loro.

Frattanto sorgono le città d'Italia (Venezia, Genova, Pisa, Amalfi, Palermo, Lucca, Firenze, Bologna) per riaprire, nell'epoca delle crociate, le comunicazioni tra l'oriente e l'occidente, e rianimare il commercio, fra le guerre, a seconda vita. A Venezia, respinto il rivale genovese, toccò il primato di questo. Favorita dalla situazione e dalle sue leggi, essa ascese dal cabotaggio del pesce e del sale sino a dominare l'Adriatico ed in parte il Mediterraneo, percorrendo anche l'Atlantico sin al delta del Reno. Spediva annualmente in convoglio quattro flotte mercantili, le quali toccavano le coste adiacenti d'Europa, d'Africa e d'Asia, e, con una serie di traffichi, rendevano Venezia emporio dell'universo. La sua zecca ed il « banco giro » animarono la circolazione ed insegnarono il credito. Sorgente principale delle ricchezze di Venezia fu il commercio di transito; quello poco meno splendido di Firenze traeva alimento dall'industria nazionale. Già, sul cominciare del secolo XV, Mocenigo, Doge, lagnavasi (1) che i fiorentini trafficassero ogni settimana in Venezia per 7,000 ducati. Al cader del secolo medesimo contavansi in Firenze 272 botteghe dell'arte della lana che fabbricavano circa cento mila pezze di panni. Le botteghe della seta e de' drappi d'oro erano 83, quelle de' banchieri 72, di speziali 66, di battilori 30, di orefici 44 e molte altre erano quelle degli altri artefici secondari. Nè alle mentovate arti soltanto addavansi gli industriosi mercatanti fiorentini che, oltre aver degli stabilimenti nell'Inghilterra e nelle Fiandre, spingevano il loro commercio e la loro industria ad ogni altro ramo di guadagno che loro sembrasse vantaggioso. Prendevano talvolta a far da collettori delle rendite de' sovrani; anticipavano grosse somme ai grandi possidenti, comprando anticipatamente i frutti do' loro terreni: furono appaltatori di va-

rie zecche di Europa e da ogni parte riportavano considerevoli guadagni (1).

Nè questi progressi del commercio furono limitati all'Italia. Nel Nord brillarono le Fiandre, con Bruges, Ostenda, Gand, Bruxelles e Anversa, e si distinsero per le fabbriche di tele, e di trine, e per gli arazzi. In Germania sorse la gran *lega anseatica* (2) di oltre a 100 città, di cui fu capitale Lubecca. Essa lega dividevasi in quattro quartieri; Lubecca (dove teneasi l'assemblea generale de' deputati dell'ansa), Colonia, Brunswich e Danzica. Avea inoltre fattorie a Bruges e, più tardi, in Anversa, a Londra a Novogorod ed a Bergen.

Ma avvenimenti improvvisti e rivali più forti non tardarono a cambiare la scena ed a sbalzare dal trono queste potenze marittime, di territorio troppo limitato per posarvi sopra durevoli imperi. Le scoperte geografiche fecero cadere la floridezza di Venezia e di tutti i paesi sul Mediterraneo: i Portoghesi vennero ad occupare il commercio dell'Indie, gli Spagnuoli ad aprire quello dell'America; contro gli anseatici si levò l'attività degli Olandesi, degli Inglesi e di tutto il Nord che volle fare i propri commerci da sè solo.

Tuttavia fu mediante l'Italia e la Germania che s'incivilirono le altre nazioni d'Europa; per opera loro fu che il commercio del medio evo surse come un colosso che, nel suo crollare disseminò i prodigi che distinguere dovevano poi il moderno.

COMMERCIO MODERNO. Al principio dell'epoca moderna sono gli Spagnuoli ed i Portoghesi che primeggiano nell'arena commerciale. Non passa molto tempo però, che la Spagna ha rovinato il Portogallo con la conquista e sè con la pigrizia. Gli Olandesi soppiantano i Portoghesi all'Indie, al Capo, alle Molucche, al Brasile e nella Guiana; mentre gli Inglesi si pongono nell'America settentrionale a fianco degli Spagnuoli, di cui distruggono nel 1588 « l'invincibile armata navale. » Nel Nord emergono i Danesi, gli Svedesi ed i Russi, che, prima da Arcangelo poi da Pietroburgo, divengono la principale fra le potenze marittime settentrionali (1700).

La seconda metà del secolo XVIII vede fondarsi il dominio dell'Inghilterra sul mare e principiare il movimento d'emancipazione per parte delle numerose colonie dedotte dalla vecchia Europa nel mondo nuovo. Gli Stati Uniti si dichiarano indipendenti (1766-1783); Haiti si fa repubblica (1791-1825); più tardi il Brasile si costituisce in impero (1821-25) e le colonie Spagnuole vogliono governarsi da sè (1808-1836). Con il distacco delle colonie cadono i monopoli; e la lotta per l'indipendenza del Nord-America da origine alla neutralità marittima armata, che, coll'importantissimo principio che la bandiera copre la mercanzia, mantiene il commercio anche in seno alle guerre (3). Lo stabile fondamento del dominio marittimo d'Inghilterra può datarsi dalla guerra detta de' sette anni (1755-1762), nel di col corso quel paese strappò alla Francia tutte le conquiste del Dupleix nell'Oriente, il Canadà e le isole di Grenada, S. Vincenzo, Domenica e Tabago, nell'Occidente, e la Minorca nel Mediterraneo; mentre che alla Spagna rapina la Florida e l'importantissima Gibilterra. D'allora in poi questo dominio, più volte ma invano contrastatole, è andato sempre dilatandosi ed assodandosi, di modo che al dì d'oggi quel paese può dirsi tenga nelle sue mani la direzione del commercio, come anche dell'industria, del mondo. Nel 1845 le sue flotte contavano 592 bastimenti, armati di 16,052 cannoni, con equipaggio di 58,000 uomini, ed una spesa annuale di 170,000,000 franchi (4); ed il valore de' prodotti delle sue fabbriche si stimava all'ingente somma di cinque mila milioni! A lei andiamo de-

(1) V. Storia della Toscana, d'Antonio Ferrini.

(2) Anseatico, dall'antico vocabolo tedesco *Hanse*, che vuol dir « unione ».

(3) A questo principio avvenimenti recenti hanno dato la più solenne consacrazione.

(4) La forza navale della Francia fu stimata, nel 1843, a 232 bastimenti, con un personale di 28,789 uomini, e comportante una spesa di fr. 88,333,330: la flotta della Russia ascendeva verso quella medesima epoca, a circa 233 bastimenti, spesa annuale fr. 68,989,333, quella degli Stati Uniti contava 77 bastimenti, con spesa annuale fr. 34,333,313.

bitori della meravigliosa applicazione del vapore al trasporto tanto per mare che per terra; è dessa che, adottando il principio della libertà, ha iniziato una rivoluzione, di portata incalcolabile, nello sviluppo commerciale, non meno che nelle relazioni politiche, del mondo incivilito; e che, colonizzando nell'Australia un nuovo continente e schiudendo la vecchia China alle speculazioni di tutti i popoli, ha preparato a questo sviluppo un mercato quant'esso infinito.

PROSPETTO STATISTICO DEL COMMERCIO DEL MONDO INCIVILITO

N. B. I valori sono dati in lire italiane.

Paesi	Marina Mercantile			Movimento Commerciale		
	Anno dell'enumerazione	Bastimenti	Tonnellate	Anno della valutazione	Importazioni	Esportazioni
Europa						
Austria (1)	1844	0,100	300,331	1847	318,275,000	177,620,000
Belgio (2)	1844	200	27,410	1850	430,100,000	411,700,000
Danimarca	1843	3,036	133,403	—	—	—
Due Sicilie (3)	1830	6,174	100,023	1843	77,437,121	40,097,026
Francia (4)	1843	13 030	300,707	1849	1,143,000,000	1,423,000,000
Gran Bretagna (5)	1842	32,813	3,613,030	1830	2,330,000,000	1,730,000,300
Grecia	1843	0,100	137,338	—	—	—
Isole Ioniche	1844	0,163	43,600	—	—	—
Olanda	1840	1,302	070,084			
Portogallo	1844	708	60,523	—	—	—
Russia (6)	1841	—	339,700	1840	304,000,020	384,853,340
Sardegna	1240	3,438	101,303	—	—	—
Stati Romani	1842	000	38,000	1830	83,300,147	40,100,110
Svezia e Norvegia	1840	3,130	471,773	—	—	—
Toscana (7)	1820	111	31,040	—	—	—
Turchia (8)	1843	0,200	203,080		480,088,080	
Zollverein (9)	1802	0,717	—	—	—	—
America del Nord						
Stati Uniti (10)	1841	—	3,130,744	1030	030,000,303	803,018,848
Costa Rica	—	—	—	1018	3,800,000	4,300,800
America del Sud						
Bolivia	—	—	—	1848	33,000,000	
Brasile (11)	—	—	—	1030	104,008,000	—
Chili	—	—	—	1847	74,848,010	
Equatore	—	—	—	1840	10,800,000	
Perù	—	—	—	»	38,773,000	42,308,000
Venezuela	—	—	—	1848-40	10,027,000	03,140,000

(1) La valutazione del movimento commerciale è *approssimativa* soltanto. Il gran centro del commercio austriaco è il porto franco di Trieste: nel 1847 il movimento generale del commercio di esso fu stimato a fr. 810,740,000; le vicende politiche del 1848 lo fecero cadere alla cifra di fr. 818,333,080.

(2) Dal 1830 in poi il movimento del commercio belga si è quasi raddoppiato.

(3) Nei quattro anni 1820-1040 le importazioni di questo regno diedero, per termine medio, 14,008,307 *ducati*; le esportazioni 33,818,343 ducati.

Bibliografia. Le opere consultate per la compilazione del Trattato di sopra sono state le seguenti:

Heeren. *Historical Researches into the politics and trades of Antiquity* (London 1846, 5 vol. in 8.° opera tradotta dal tedesco).

Mengotti. *Commercio de' Romani*.

Lugnani. *Cenni sulla storia del commercio* (Trieste 1845).

Enciclopedia del Negoziante (Venezia 1841, 7 vol. in 8.°).

Bursotti. *Biblioteca del Commercio* (Napoli 1845).

Moreau de Jonnés. *Le Commerce au 19.me Siècle* (Paris 1826, 2. vol. in 8.°).

Cyclopedia of Political Knowledge (London 1848, 4 vol. in 12.°).

M. Culloch. *Treatise on Commerce* (London 1833).

M. Culloch. *Commercial Dictionary* (London 1839).

F. Bastiat. *Sophismes économiques* (Paris 1846).

I dati per il prospetto statistico sono stati rilevati da varie sorgenti — dal Bursotti (v. sopra); dagli *Annali di Statistica*; dall'*England as it is*, del Sig. Johnson; o dall' *Annuaire des deux Mondes* 1849-50.

(4) Il commercio francese diede, per termine medio,

ne' cinque anni 1818-1822,	Imp.[i]	336,122,388.	Esp.[i]	488,222,288
ne' cinque anni 1868-1844,	«	1,187,888,888	«	1,818,888,888
Aumento		238 p. %0		168 p. %0

(5) Il commercio inglese diede, per termine medio,

ne' cinque anni 1818-1822,	Imp.[i]	781,822,718	Esp.[i]	1,882,276,188
ne' cinque anni 1810-2844,	«	1,782.782,808	«	1,286,218,878
Aumento		188 p. %0		88 p. %0

Le esportazioni del 1882 si valutarono a fr. 2,881,821,328.

(6) Il movimento generale del commercio russo ne' 4 anni 1868-1858 dà la cifra media di fr. 728,888,888.

(7) Il Bowring valuta il movimento commerciale del porto di Livorno a un complesso di fr. 128,888,888.

(8) La cifra data è la media del commercio generale per i quattro anni 1842-1838. Nel 1882 i rapporti commerciali della Turchia coll' Inghilterra davano un valore totale di fr. 188,888,888.

(9) Il commercio della Prussia, e di quasi tutti gli Stati tedeschi secondari, si fa mediante la famosa unione doganale chiamata lo *Zollverein*. Nata nel 1828, già nel 1828 quest' unione comprendeva nove divisioni di Stati, o loro aggruppamenti, con una popolazione di 20 milioni sopra un' area di 188,888 miglia quadrate; vale a dire, essa s'accostava fin d'allora alle proporzioni de' primari stati d' Europa. Nel 1821 la popolazione era ascesa a 28 4/5 milioni, ed in quell' anno le si riunì lo *Steuerverein*, altra unione di scopo simile conclusa tra Annover e Brunswich nell' 1884. L' epoca della più gran prosperità finanziera dello Zollverein è l' anno 1848, in cui, con una popolazione di 22 1/2 milioni, le rendite lorde sommarono a fr. 182,224,888.

(10) Il commercio degli Stati Uniti diede, per termine medio,

ne' cinque anni 1816-1828,	Imp.[i]	328,128,288	Esp.[i]	882,818,728
ne' cinque anni 1848-1844,	«	222,181,778	«	218,888,822
Aumento		— nulla		82 1/2 p. %0

Le importazioni del 1822 si valutarono a fr. 1,848,887,707, con un aumento tanto enorme sulla cifra del 1844 che incliniamo a credere che il valore del 1822 sarà il *dichiarato*, e quello del 1844 il *reale*.

(11) La cifra data è quella dell' importazioni del solo porto di Rio Janeiro.

(12) Nel 1842-42 il complesso del movimento commerciale giunse a fr. 88,008,888; nel 1848-48 era caduto a fr. 88,888,888.

XXI CRONOLOGIA E STORIA

Geografia e Cronologia furon dette a buon dritto gli occhi della storia: perocchè se l'una ci disegna il teatro degli avvenimenti che lo Storico prende a narrare, e così porge maniera di legarli coi luoghi, o di meglio farne comprender le ragioni; l'altra ce li ordina nella memoria, e allontana il caso di credere, che *Ciro facesse tirare il cannone contro Alessandro a Isso, o che Cesare gittasse delle bombe in Perugia* (1).

La Cronologia ha per oggetto di distinguere e ordinare i tempi degli avvenimenti (come lo dicono le sue greche radici χρονος, tempo; e λογος, discorso), a scanso di *anacronismi*, ossia inversioni di tempi. Sue fonti sono la osservazione dei fenomeni celesti e i monumenti scritti. Sono di tal fatta le iscrizioni, le medaglie, gli annali, le cronache. Delle iscrizioni è famosa la raccolta dei così detti marmi di Paro, ove 264 anni avanti Gesù Cristo furono scolpite le date degli avvenimenti più importanti della storia greca ed italica, a cominciare dal regno di Cecrope, ossia 1577 avanti G. C., e che da Paro trasportati ad Oxford dal Conte di Arondel furono denominati *Marmi Arondelliani*. Le date della storia romana sono assicurate dai *Marmi Capitolini*, che sono registri di Consoli, Dittatori, Tribuni, ec. Vi hanno oltre queste, varie collezioni di epigrafi che quantunque non fra loro di seguito, forniscono importantissime notizie.

Ora queste date con proprio nome appellansi *Epoche* dalla parola greca εποχη, che vale riposo, perchè in vero servono come di altrettanti riposi, a chi percorre il lungo tratto della storia del mondo. Non è da ignorare che tutte le epoche non sono accertate e sicure: che anzi lo storico si avviene in molte dubbiezze specialmente rispetto ai tempi antichi. I moderni tempi però vanno immuni da tale incertezza.

Oggetto della cronologia essendo il tempo, non tornerà inopportuno rammentare le diverse divisioni di esso. Tra le quali, omesse quelle di giorno, mese ed anno, noteremo come il *Lustro* è lo spazio di cinque anni: l'*Olimpiade* di quattro: di quindici l'*Indizione romana*: di cento il *Secolo*. Questi numeri di anni da rinnovarsi dopo compiti, si chiaman *cicli* o *periodi*. Come i rammentati di questi cicli traggono origine da avvenimenti politici o religiosi, così alcuni ne somministra anche l'osservazione dei fenomeni celesti. Il *ciclo lunare* è di anni diciannove: di ventotto *il solare*.

L'*Era* (parola forse derivata dalle iniziali A. E. R. A, *Ab exordio regni Augusti*) è il punto fisso dal quale si cominciano a contare gli anni, in via ascendente o discendente; punto notabile per alcuno avvenimento politico od astronomico: e pressochè ogni popolo può dirsi abbia la sua. Ecco le principali:

Era del mondo, propria degli Ebrei che comincia 3761: per altri 4004 anni, avanti G. C.

Era di Abramo, che partendo dalla vocazione di questo patriarca, comincia 2017 prima dell'era cristiana.

Era di Nabonassarro, che comincia il 26 febbraio, 747 avanti G. C.; adoprata dagli astronomi Ipparco e Tolomeo e seguita dai Babilonesi, Caldei ed Egiziani.

Era delle Olimpiadi, istituita dai Greci e abolita verso la fine del quarto secolo dopo G. C. Muove dall'anno 776 avanti la nostra era volgare.

Era della fondazione di Roma: conta dal 21 aprile 753 avanti G. C.

Era di Alessandro il Grande o dei *Lagidi*, che comincia dalla morte di quel principe, avvenuta il 12 novembre 324 anni av. G. C.

Era dei Seleucidi, detta anche d'Alessandro, dei Greci e dei Siro-Macedoni. L'anno 312 avanti G. C. è il suo primo.

(1) Schloetzer, Discors. prep. C. VII.

Era di Dionigi, astronomica, formato di anni solari fissi, di dodici mesi cadauno; principia il 24 giugno 283 avanti G. C.

Era di Tiro, dall'anno 125 prima di G. C.

Era Cesariana di Antiochia, che ha per punto di partenza l'anno 48 avanti G. C.

Era Giuliana, che data dalla riforma del calendario fatta da Giulio Cesare, 45 anni prima di G. C.

Era di Spagna che conta gli anni dalla conquista della Spagna fatta da Augusto, il 1 gennaio, 38 anni avanti G. C. Fu adoperata in esso paese fino a tutto il secolo decimoquinto.

Era Aziaca, quella cioè della battaglia di Azio: data dal 3 di settembre dell'anno 31 avanti G. C.

Era degli Augusti, iniziata l'anno 27 prima di G. C.

Era Cristiana, ossia della venuta di Gesù Cristo. Incomincia l'anno della nascita del Salvatore, cioè l'anno 4004, secondo i calcoli del dotto Usserio, seguito dai più, e notatamente dal Bossuet nel suo *Discorso sopra la storia universale*. Questa raramente adoprano gli Orientali nei loro atti pubblici: gli Occidentali la seguono presso che tutti. Venne introdotta in Italia nel sesto secolo da Dionigi il Piccolo.

Era di Costantinopoli usata dal clero greco dalla metà del settimo secolo in poi. Risale alla creazione del mondo, che secondo i loro calcoli conterebbe 5508 anni avanti la venuta di Gesù Cristo. I Russi la seguirono fino al regno di Pietro il Grande.

Era di Diocleziano o dei Martiri, che data dal principio dell'imperio di questo imperatore, che fu l'anno 284 dopo Gesù Cristo.

Era degli Armeni che si diparte dall'anno 552 di G. C.

Era di Jesdagird, nipote di Cosroe re di Persia, cominciante l'anno 632. La seguono i Persiani, che la riformarono nel 1075, e prese il nome di *Gelalea* o *Maleléa*.

Era dell'Egira. Questa conta dal giorno 16 luglio 622 dell'Era cristiana, in cui Maometto fuggì dalla Mecca a Medina. Gli anni di essa sono ere lunari, ed è seguita dagli Arabi e Maomettani.

Era della Repubblica francese, che computa gli anni dal 22 settembre 1792. Gli anni di essa eran di dodici mesi di trenta giorni l'uno, più cinque giorni detti complementarii, e sei quando l'anno cadeva bisestile. Il mese partivasi in tre decadi di dieci giorni ciascuna. Questo calendario resse fino al primo gennaio 1806.

L'epoca del principio dell'anno ha variato a seconda dei luoghi e dei tempi. Le ricerche fatte in tal proposito dai PP. Benedettini si possono compendiare così:

Dalla riforma del calendario fatta da Giulio Cesare, l'anno romano cominciava il primo di gennaio. Le chiese della Gallia aprivan l'anno il giorno della festa di Pasqua, da loro celebrata il 25 di marzo, fino al concilio di Nicea, l'anno 325. Nel quinto secolo, i Franchi che cominciavan l'anno il primo marzo introdussero il loro costume, che da tutti però non fu abbracciato.

Dal sesto secolo in poi principiavasi l'anno talvolta il primo di gennaio, tal altra il 25 dicembre; ma quest'ultimo metodo fu più spesso seguito dal tempo di Carlomagno sino alla metà del decimo secolo. Però intervenne un'ordinanza nel 1563 che stabilì per legge il principio dell'anno al primo di gennaio.

In Italia si introdusse la data del 25 dicembre sino dal VI secolo. Vi si attenne anche la Germania da Carlomagno in poi. Donde nasce forse l'uso di fare a Natale quei regali, che in Francia si fanno pel capodanno.

In Fiandra nel decimo e undecimo secolo si cominciava l'anno il giorno di Natale, e l'epoca della Pasqua si prese dappoi.

La Spagna cominciava io dal 25 decembre, nè l'Aragona vi si uniformò se non nel 1350.

I Greci dopo adottato la data del 25 marzo, ripresero quella del primo settembre, tenuta dai Russi fino a Pietro il Grande.

L'anno dei Russi comincia adesso dodici giorni dopo il nostro. Quando noi contiamo il primo gennaio, essi son sempre al 20 dicembre, dell'anno innanzi.

Nascita di G. C. a Bettelemme 1

Dopo G. C.

Sconfitta di Varo 9

Morte di Germanico 19

Crocifissione di G. C. 33

Incendio di Roma per 6 giorni 64

Tito prende Gerusalemme 70

Eruzione del Vesuvio — Morte di Plinio il vecchio 79

Rivoluzione, soggiogamento e dispersione degli Ebrei 135

Origene e Tertulliano 207

I Romani vincono i Franchi presso Magonza 241

Peste nell' impero romano 253

I Franchi nelle Gallie, in Italia e nella Spagna 262

Sant' Antonio nei deserti d' Egitto 270

Aureliano prende Palmira 273

Probo concede delle terre ai Franchi nelle Gallie 278

Traslocamento della sede del romano impero a Costantinopoli 330

Morte di s. Paolo, primo eremita 342

FATTI PRINCIPALI DELLA STORIA DELL' ETÀ DI MEZZO

Irruzione dei Borgognoni nell' impero 370

Strage di Tessalonica 390

Prima invasione di Alarico re dei Visigoti 403

Invasione di Radagasio re degli Svevi 406

I Barbari devastan le Gallie 407

Alarico prende Roma 410

I Visigoti si stabiliscono nella parte meridionale delle Gallie 412

Principio del regno di Borgogna 413

Regno degli Svevi nella Spagna 410

I Vandali in Affrica 429

Invasione di Attila re degli Unni 433

Regno di Cartagine 439

Attila battuto presso Chalons sulla Marna 451

Morte di Attila 453

Presa di Roma per Genserico re dei Vandali } 455
Discesa dei Sassoni in Inghilterra }

Fine dell' impero occidentale } 476
Roma presa dagli Eruli }

Clodoveo invade le Gallie e sua vittoria a Soissons 486

Sua vittoria a Tolbiaco e sua conversione al cristianesimo 496

Pubblicazione del codice di Giustiniano 529

Belisario distrugge il regno di Cartagine 534

Invasione dei Franchi in Italia 539

Belisario vince i Persiani 542

Spedizione dei Franchi in Ispagna 548

Totila re de' Goti saccheggia Roma 547

Invasione dei Bulgari 559

Invasione dei Lombardi in Italia 568

Nascita di Maometto 569

Gli Avari sotto le mura di Costantinopoli 619

Era dell' Egira o fuga di Maometto 622

Morte di Maometto 632

Omar conquista l' Egitto 640

I Danesi in Inghilterra 658

Dinastia degli Ommiadi 660

Elezione del primo Doge di Venezia 697

Gli Arabi conquistan la Spagna 711

Carlo Martello governa la Francia 717

Pelagio primo re delle Asturie 718

Il papa Gregorio II ottiene l' intendenza amministrativa di Roma 726

Dinastia dei Califfi Abassidi 750

Pipino il piccolo unto re di Francia 752

Guerre di Carlomagno contro i Sassoni 772

Distruzione del Regno lombardo 774

Battaglia di Roncisvalle 778

Guerra dell' Eptarchia in Inghilterra 780

Sollevazione del Sassone Vitichindo e suo soggiogamento 785

Sottomissione della Baviera 787

Guerra contro gli Unni 790

Carlomagno proclamato imperator d' Occidente a Roma 800

Prima invasione dei Normanni in Francia 809

Morte di Carlomagno 814

Ludovico Pio dona al Papa la città e ducato di Roma 817

Principio del regno di Alemagna 843

Egberto re di tutta l' Inghilterra 827

Invasione dei Danesi in Inghilterra 837

Formazione del regno di Provenza 855

Scisma della chiesa greca dalla latina, e fondazione della monarchia russa da Rurik 862

Carlo il Calvo invade l' Italia 875

In Inghilterra comincia il catasto 886

Elevazione dei Fatimiti al califfato d' Africa 909

Sveno re di Danimarca proclamato re d' Inghilterra 1014

I Normanni conquistan la Puglia 1016

Guittone d' Arezzo sostituisce le note alle lettere per la musica 1020

Origine del regno di Napoli 1030

Battaglia di Hastings e conquista dell' Inghilterra fatta dai Normanni 1066

I Turchi Selgiucidi conquistano la Palestina 1076

Guerre tra il Sacerdozio e l' Impero 1076

Principio delle guerre tra la Francia e l' Inghilterra 1087

Concilio di Clermont e origine delle Crociate 1095

Prima Crociata, conquista di Gerusalemme e principio di questo regno 1099

Principio delle Repubbliche italiane 1105

Il diritto romano rimesso in vigore in Italia 1116
Fondazione dell' ordine de' Templari 1118
Pace di Worms, che pon fine alla lite delle investiture 1122
Stabilimento dei Comuni in Francia sotto Luigi VI 1130
Ruggero II primo re delle due Sicilie 1130
Fondazione del regno di Portogallo sotto Alfonso I 1139
Seconda crociata con a capi Luigi VI di Francia e Corrado III imp. 1147
L' Austria eretta in ducato 1156
La Sardegna eretta in regno 1164
Federigo Barbarossa prende Roma 1167
Lega lombarda 1168
Enrico II d' Inghilterra s'impadronisce dell' Irlanda 1172
Saladino si fa Sultano di Egitto 1174
Fine delle guerre tra Francia e Inghilterra 1177
Terza crociata, capi Federigo Barbarossa, Filippo Augusto e Riccardo Cuor-di-leone 1189
La Boemia è creata regno 1198
Quarta crociata, guidata da Baldovino conte di Fiandra, Bonifazio marchese di Monferrato e Dandolo Doge di Venezia 1202
Il re d' Inghilterra perde la maggior parte delle sue provincie di Francia 1203
Presa di Costantinopoli 1204
Battaglia di Bouvines guadagnata da Filippo Augusto contro l' imp. Ottone e il conte di Fiandra 1214
Gengis Kan prende Pechino 1215
Quinta crociata capitanata da Giovanni di Brienna re di Gerusalemme e Andrea II d' Ungheria 1217
Costituzione ungherese 1222
Sesta crociata guidata dall' imp. Federigo II 1228
Invasione dei Mogolli in Europa 1238
Lotte dei Guelfi e Ghibellini in Italia 1239
Settima Crociata condotta da s. Luigi 1248
Principio del regno dei Mamelucchi in Egitto e in Siria 1254
Bagdad presa dai Tartari 1258
Fine dell' impero latino a Costantinopoli 1261
Carlo d' Angiò conquista il regno di Napoli: battaglia di Benevento 1266
Ultima crociata e morte di s. Luigi a Tunisi 1270
Rodolfo di Absburg, primo della casa d' Austria eletto imp. di Germania 1273
Filippo l' Ardito cede il contado venesino al Pontefice 1274
Vespri siciliani 1282
I Cavalieri Teutonici conquistan la Prussia 1283
Caduta della repubblica di Pisa 1284
I Franchi abbandonan la Siria 1291
Fondazione dell' impero turco 1300
Querele fra Bonifazio VIII e Filippo il Bello 1301
Roberto Bruce solleva la Scozia 1306
Guglielmo Tell: origine della Confederazione elvetica 1308
Traslazione della Sede pontificia ad Avignone 1309
Gli Ospitalieri conquistan Rodi 1310
Condanna dei cavalieri Templari 1312
Legge salica escludente le donne dal trono di Francia 1317
Mosca dichiarata capitale della Russia 1328
Invenzione della polvere da cannone per Bertoldo Schwartz 1330
Guerra tra Francia e Inghilterra 1337
Cannoni impiegati la prima volta in Francia 1338
Disfatta di Crecy 1346
Gli Inglesi assediano e prendono Calais } 1347
Cola di Rienzi solleva Roma }
Peste detta di Firenze 1348
Disfatta di Poitiers: re Giovanni prigioniero degli Inglesi 1356
Pace tra Francia e Inghilterra } 1360
Amuratte I piglia Andrinopoli }
Tamerlano comincia le sue conquiste in Oriente 1370
Principio della dinastia degli Stuardi in Iscozia 1371
Gl' Inglesi cacciati dal Poitù 1376
Ritorno dei Papi a Roma 1377
Battaglia di Nicopoli in Ungheria contro Bajazzette I 1396
Pisa sottomessa dai Fiorentini 1406
Guerre civile in Francia 1410
E coll' Inghilterra: battaglia di Azincourt 1415
Il re di Francia cede la sua corona a quel d' Inghilterra 1420
Gl' Inglesi assediano Orleans: Giovanna di Arco 1428
Carlo VII riprende Parigi e ne caccia gl' Inglesi 1436
Invenzione della stampa 1440
Maometto II prende Costantinopoli: fine dell' impero d' Oriente } 1453
Guerre della Rosa bianca e della Rosa rossa in Inghilterra }

FATTI PRINCIPALI DELLA STORIA MODERNA

Istituzione delle poste in Francia per Luigi XI 1480
I Tudor salgono al trono d' Inghilterra 1485
Gli Spagnuoli prendon Granata ai Mori } 1492
Prima scoperta di Cristoforo Colombo }

Carlo VIII muove al conquisto di Napoli 1494
Spedizione di Luigi XII contro l'Italia 1499
Guerra tra Francesi e Spagnuoli 1501
Lega di Cambray contro Venezia 1508
Vittoria di Luigi XII a Agnadello 1509
E di Ravenna
L'impero germanico diviso in dieci circoli 1512
Giacomo IV re di Scozia sconfitto e ucciso a Flowden 1513
Battaglia di Marignano e conquista fatta dai Francesi del Ducato di Milano 1515
Concordato tra Francesco I e Leon X 1516
Lutero predica la riforma 1517
I Turchi assediano e prendono Rodi 1522
Sconfitta di Pavia, e Francesco I prigioniero 1525
Trattato di Madrid tra Carlo V e Francesco I 1526
Presa e sacco di Roma: prigionia di Clemente VII 1527
Pace di Cambray tra Francesi e Imperiali
Assedio di Firenze 1529
Battaglia di Gavinana e caduta della repubblica fiorentina 1530
Calvino — Enrico VIII riconosciuto capo supremo della Chiesa inglese 1531
Ricomincian le guerre tra Francesco I e Carlo V 1536
Apertura del Concilio di Trento 1545
Congiura dei Fieschi a Genova 1547
Le truppe di Solimano invadono l'Ungheria 1550
Abdicazione di Carlo V in favore di suo figlio e fratelli 1556
Principio delle guerre di religione fra Cattolici e Ugonotti in Francia 1562
I Turchi assedian Malta 1565
Battaglia navale di Lepanto 1571
Strage della notte di s. Bartolommeo 1572
La Lega 1576
Condanna a morte di Maria Stuarda 1587
Distruzione della *grande armata* spedita contro l'Inghilterra 1588
Assassinio di Enrico III 1589
Abiura e coronazione di Enrico IV 1593
Editto di Nantes 1598
L'Inghilterra stabilisce la Compagnia dell'Indie orientali 1600
Esaltazione degli Stuardi al trono d'Inghilterra 1603
Cacciata dei Mori dalla Spagna 1610
La casa di Brandeburgo ottiene il Ducato di Prussia
Principio delle guerre dei 30 anni 1618
Il cardinal Richelieu ministro 1624
Presa della Roccella 1628
Conquista della Savoia 1630

Vittorie di Gustavo Adolfo 1631
Peste in Italia 1630
Guerra tra Francia e Austria 1635
Il Portogallo si stacca dalla Spagna 1640
Il re Carlo I e il Parlamento d'Inghilterra in guerra fra loro 1642
Battaglia di Rocroy vinta dal gran Condé 1643
Pace di Westfalia e fine della guerra dei 30 anni 1648
Carlo I decapitato: l'Inghilterra repubblica 1649
Pace dei Pirenei tra Francia e Spagna 1659
Gli Stuardi risalgono il trono inglese 1660
Guerra fra l'Inghilterra e l'Olanda 1665
Tekeli solleva l'Ungheria 1677
Pace di Nimega tra Francia, Olanda, Spagna e l'Impero 1678
Pietro Czar di Russia 1682
Assedio di Vienna e vittorie di Giovanni Sobieski 1683
I Francesi bombardan Genova 1684
Revoca dell'editto di Nantes 1685
Lega di Augusta contro Luigi XIV 1686
La corona d'Ungheria passa all'Austria 1687
Il principe di Oranges re d'Inghilterra 1688
Battaglia di Staffarda 1690
Vittoria a Marsiglia 1693
Stabilimento della Banca di Londra 1694
Carlo XII re di Svezia 1697
Estinzione della linea austriaca-spagnuola, guerra della successione 1700
Battaglia di Friedlingen vinta da Villars sopra gli Imperiali 1702
Fondazione di Pietroburgo 1703
Gl'Inglesi si impadroniscono di Gibilterra 1704
Battaglia di Cassano ove Vendome vince il principe Eugenio 1705
Il principe Eugenio vince a Torino 1706
Unione dei Regni d'Inghilterra e di Scozia 1707
Carlo XII vinto dai Russi a Poltava 1709
Pace di Utrecht tra la Francia, la Spagna e gli alleati
Federigo il Grande re di Prussia
Giorgio I, primo re d'Inghilterra della casa d'Annover 1714
Guerra tra Venezia e il Turco, questi conquista la Morea 1715
Battaglia di Belgrado vinta sui Turchi dal principe Eugenio 1717
I Corsi si ribellan contro Genova 1730
Stanislao Leckzinski eletto re di Polonia e detronizzato — Guerra tra l'Austria e la Francia 1733
Vittorie di Parma e Guastalla 1734
Guerra della Russia contro la Porta 1736
Pace di Vienna fra la Francia e l'Imperatore 1738

Pace di Belgrado fra l'Imperatore, la Russia e il Turco	1739
Estinzione della linea d' Absburg pella morte di Carlo VI. Esaltazione di Maria Teresa al trono imperiale e guerre di successione	1740
Discesa in Iscozia del Pretendente e sua disfatta a Culloden	1745
Promozione della casa di Lorena al trono imperiale	
Genova scaccia gli Austriaci	1746
Pace generale di Aquisgrana	1748
Guerra nell'Indie tra Francia e Inghilterra	1748
Terremoto di Lisbona	1755
Presa di Porto Maone	
Battaglia di Praga	1757
Attentato di Damiens	
Patto di famiglia tra i Borboni di Francia, di Spagna, di Napoli e di Parma	1761
Pace di Parigi	1763
Cessione della Corsica alla Francia	1767
Rivolta a Copenaga e a Stokolm	1772
Primo smembramento della Polonia	
Clemente XIV sopprime la compagnia di Gesù	1773
Principio delle ostilità fra l'Inghilterra e l'America	1775
Le Colonie americane si dichiarano indipendenti sotto il nome di Stati-Uniti	1776
Giuseppe II imperatore	1780
L'Inghilterra riconosce l'indipendenza degli Stati-Uniti	1783
Pace di Versailles fra l'Inghilterra, Francia e Spagna	1783
Rivoluzione in Olanda	1786
Primi turbamenti politici in Francia	1788
Confederazione dei Belgi — Leopoldo I imperatore	1790
Luigi XVI accetta la costituzione di Francia	1791
La repubblica proclamata in Francia, il re mandato a morte, confederazione dell' Europa contro la Francia	1793
Napoleone Bonaparte generale in capo dell' esercito d' Italia	1796
Diversi trattati di pace tra la Francia e l' Europa	
La Lombardia e l'isole veneziane in poter della Francia	1797
I Francesi conquistan l' Egitto	1798
Gl' Inglesi s'impadroniscono del regno di Misore e fanno morire Tippoo-Sayb	1799
Governo consolare in Francia	
I Francesi sgombran l'Egitto: pace di Amiens	1802
Bonaparte console a vita: comizi di Lione	1802
I Maratti vinti dagl'Inglesi che occupano Agra e Delhi	1804
Napoleone imperator dei Francesi e re d' Italia. Cessa l'impero di Germania, comincia quello d' Austria. Pace di Presburgo	1805
Battaglia di Trafalgar, di Caldiero, di Austerlitz	1805
Russia e Prussia guerreggian la Francia. Battaglia di Jena. Confederazione del Reno	1807
Guerra di Spagna	1808
E dell' Austria. Pace di Vienna	1809
Stermiaio dei Mamelucchi in Egitto	1811
Guerra di Russia	1812
Battaglia di Lipsia	1813
Napoleone abdica e si ritira all' isola dell' Elba	1814
Ritorno di Napoleone. Battaglia di Waterloo. Napoleone a s. Elena. Santa alleanza	1815
Proibizione del traffico dei negri.	1818
Sollevazioni di Spagna, d' Italia, di Grecia, di s. Domingo	1820
Morte di Napoleone	1821
Emancipazione di s. Domingo	1825
Convenzione tra Francia, Russia e Inghilterra circa gli affari di Grecia. Battaglia di Navarrino	1827
Indipendenza greca	1828
Trattato di pace a Andrinopoli fra Russi e Turchi	1829
Spedizione della Francia contro Algeri. Le tre giornate di Luglio a Parigi. Innalzamento della casa d'Orleans. Moti di tutta l' Europa	1830
Insurrezione di Bologna	1831
E del general s. Anna al Messico	1832
I Francesi occupano Ancona	
Sbarco dei Russi in Turchia	1833
Don Miguel in Portogallo e Don Carlos	1834
Mehemet Alì occupa la Siria	1833
Trattato della quadruplice alleanza per la pacificazione dell'Oriente fra Inghilterra, Austria, Prussia e Russia da una parte e la Turchia dall' altra ad esclusion della Francia	1840
Il Pascià è ridotto all' Egitto	1841
Nuova costituzione in Grecia	1844
Esaltazione di Pio IX al soglio pontificio	1846
Rivoluzione a Parigi e proclamazione della repubblica	1847
Moti per tutta Europa	
Costituzione negli stati d' Italia	1848
Guerra dell' indipendenza	
Battaglia di Goito	
Insurrezione in Ungheria	

La Costituente italiana e la Repubblica romana Le armi straniere restaurano gli antichi dominii in Italia Carlo Alberto abdica. Pace fra Piemonte e Austria Anche in Ungheria sono compressi i moti d'indipendenza Scoperta delle miniere d'oro in California	1849
Colpo di stato del Presidente della Repubblica francese	1851
Napoleone III assume il nome d'imperatore e dà la costituzione Battaglia di Buenos Ayres e caduta di Rosas	1852
Guerra tra la Porta e la Russia pei principati danubiani	1853
Inghilterra e Francia alleate contro la Russia. Bombardamento di Sebastopoli: battaglia dell'Alma Statuto in Danimarca	1854
Pace di Parigi fra le potenze alleate e la Russia Spedizione inglese in China, presa di Canton	1856
Insurrezione indiana a Delhi e massacro degl'Inglesi	1857
Macchina infernale di Orsini contro Napoleone III Telegrafi sottomarini	1858
Nuovi moti d'indipendenza in Italia. L'Austria rompe guerra al Piemonte: la Francia alleata col Piemonte: Vittorie di Palestro, di Magenta, di Melegnano L'Austria ridotta al solo Veneto Spedizione franco-ispana nella Cochinchina, e franco-inglese in China Guerra della Spagna contro il Marocco	1859
Rivoluzione in Sicilia: vittorie di Garibaldi — Gli stati d'Italia si danno a Vittorio Emanuele I Cristiani massacrati dai Musulmani in Siria Le truppe anglo-francesi occupano Pechino	1860
Il regno d'Italia	1861

TAVOLE CRONOLOGICHE

Re del Lazio

	av. G. C.
Giano	1491
Saturno	1419
Pico	1382
Fauno	1335
Latino	1291
Enea	1230
Ascanio	1179
Silvio Postumo	1139
Enea Silvio	1107
Latino Silvio	1089
Alba Silvio	1018
Epito Silvio	979
Capi Silvio	952
Carpento Silvio	919
Tiberio Silvio	912
Archippo Silvio	904
Aremulo Silvio	883
Aventino Silvio	844
Proca Silvio	818
Amulio Silvio	780

Re di Roma

	creato	morto
Romolo	753	716
Numa Pompilio	715	672
Tullio Ostilio	671	639
Anco Marzio	639	614
Tarquinio Prisco	614	578
Servio Tullio	578	534
Tarquinio il superbo	534	509

Imperatori Romani

		avanti G. C.		dopo G. C.
Augusto	creato	30	morto	14
Tiberio	dopo G. C.	14		37
Caligola		37		41
Claudio		41		54
Nerone		54		68
Galba, Ottone, Vitellio		68		69
Vespasiano		69		79
Tito		79		81
Domiziano		81		96
Nerva		96		98
Traiano		98		117
Adriano		117		138
Antonino		138		161
Marco Aurelio		161		180
Comodo		180		192
Pertinace, Didio, Albino, Nigro		192		193
Settimio Severo		193		211
Caracalla e Geta		211		217
Macrino			217	
Eliogabale		217		221
Alessandro Severo		222		235
Massimino I		235		238
I due Gordiani, Massimo, Balbino			238	
Gordiano III		238		244
Filippo		244		249
Decio		248		251
Gallo		251		253
Emiliano			253	
Valeriano		253		259
Gallieno; i 30 tiranni		260		268

Claudio	268		270
Aureliano	270		275
Tacito		276	
Probo	276		282
Caro	282		283
Carino e Numeriano	283		284
Diocleziano	284	abd.	305
Massimiano Ercole associato a Diocleziano	286		305
Costanzo Cloro } succeduti a	305.		306
Galerio } Diocleziano		311	
Massenzio	306		312
Massimino II	308		313
Costantino I	306		337
Licinio	307		323
Costantino II	337		340
Costante I	337		350
Costanzo	337		361
Giuliano apostata	361		363
Gioviano	363		364
Valentiniano I	364		375
Valente	364		378
Graziano	375		383
Massimo	383		388
Valentiniano II	375		392
Teodosio I	379		395

Impero romano d'Occidente

Onorio	395		423
Valentiniano III	425		455
Petronio Massimo		455	
Avito	455		456
Majorano	457		461
Severo III	461		465
Interregno	465		467
Antemio	467		472
Olibrio		472	
Glicerio	473		474
Giulio Nipote	474		475
Romolo Augustolo	475		476

Fine dell'impero d'Occidente

Odoacre Erulo re d'Italia	476		493

Impero romano d'Oriente

Arcadio	395		408
Teodosio II il giovane	408		450
Marziano	450		457
Leone I il Trace	457		474
Leone II il giovane		474	
Zenone	474		491
Anastasio	491		518
Giustino I	518		527
Giustino II	565		578
Tiberio II	578		582
Maurizio	582		602
Foca	602		610
Eraclio	610		641
Eraclio Costantino		641	
Eracleone		641	
Costante II	641		668
Costantino III	668		685
Giustiniano II	685		695
Leonzio	695		698
Absimare Tiberio	698		705
Giustiniano II ristabilito	705		711
Filippico Bardane	711		713
Anastasio II	713		716
Teodosio III	716		717
Leone III Isaurico	717		741
Costantino IV Copronimo	741		775
Leone IV Cazaro	775		780
Costantino V	780		797
Irene madre di lui	797		802
Niceforo	802		811
Storace	811		811
Michele I Curopalata	811	dep.	813
Leone V l'Armeno	813		820
Michele il Balbo	820		829
Teofilo	829		842
Michele III l'ubriaco	842		867
Basilio il Macedone	867		886
Leone VI il filosofo	886		911
Alessandro	911		912
Costantino VI Porfirogenito	911		919
Romano I Lecapene ed i suoi tre figliuoli Cristoforo, Stefano e Costantino VII	919		945
Costantino VI di nuovo	945		959
Romano II	959		963
Niceforo Foca	963		969
Giovanni Zimisce	969		976
Basilio II e Costantino VIII	976		1028
Romano III Argiro	1028		1034
Michele IV il Paflagonico	1034		1041
Michele V Calafate	1041	dep.	1042
Zoe e Costantino IX Monomaco	1042		1054
Teodora sorella di Zoe	1054		1056
Michele VI Stratiotico	1056	abd.	1057
Isacco Commeno	1057	abd.	1059
Costantino X Duca	1059		1067
Eudossia con Michele VII Parapinace, Andronico e Costantino XI suoi figliuoli	1067		1068
Romano IV Diogene	1068		1071
Michele Parapinace solo	1071	abd.	1078
Niceforo Botoniate e Niceforo Briennio	1078		1081
Alessio I Comneno	1081		1118
Giovanni Comneno	1118		1143
Emanuele Comneno	1143		1180
Alessio II Comneno	1180		1183
Andronico I Comneno	1183		1185
Isacco II l'Angelo	1185	dep.	1195

Alessio III l'Angelo	1100	dep.	1208
Isacco II l'Angelo ristabilito	1208		1204
Alessio IV con suo padre			
Alessio V Duca Murzuflo		1204	

Imperatori Franchi a Costantinopoli

Baldovino I conte di Fiandra	1204		1206
Enrico	1186		1218
Pietro da Courtenay	1218		1218
Roberto da Courtenay	1010		1100
Baldovino II	1208	dep.	1001
Giovanni di Brienne tutore di Baldovino II 1020 e imperatore	1201		1207

Imperatori greci a Nicea

Teodoro Lascari	1200		1221
Giovanni Duca Vatace	1111		1100
Teodoro Lascari II	1220		1800
Giovanni Lascari	1000	dep.	1280
Michele Paleologo a Nicea		1180	
e Costantinopoli	1201		1282

Ripigliano gl' imperatori a Costantinopoli

Andronico II Paleologo	1280	dep.	1808
Andronico III	1030		1041
Giovanni I Paleologo	1041		1842
	e 1008		1981
Giovanni Cantacuzeno	1047	abd.	1008
Matteo Cantacuzeno	1808	abd.	1006
Emanuele Paleologo	1801		1400
Giovanni II Paleologo assoc.	1809	abd.	1402
Giovanni III Paleologo	1408		1448
Costantino XII Paleologo	1440		1403

Nel 1400 i Turchi si impadroniscono di Costantinopoli.

Re crociati di Gerusalemme

Goffredo di Buglione	1080	1108
Baldovino I	1180	1118
Baldovino II	1118	1101
Folco	1131	1141
Baldovino III	1140	1182
Amauri I	1188	1170
Baldovino IV	1178	1100
Baldovino V	1183	1186
Guido di Lusignano	1186	1198

Questi fonda il regno di Cipro

Enrico	1130	1197
Amauri II	1107	1008
Giovanni di Brienne	1100	1007

I cristiani son cacciati di Palestina

Imperatori e re d'Italia

Carlo Magno re dei Longobardi		704	
coronato imperatore	800		014
Pipino re d'Italia	701		010
Bernardo re d'Italia	810		010
Luigi il Buono associato all'impero	018		840
Lotario associato dall'817	040		010
Luigi II associato dall'800	038		870
Carlo il Calvo	070		877
Carlomanno re d'Italia	377		800
Vacanza dell'impero	077		800
Carlo il Grosso	088		000
Guido di Spoleto re	000	imp.	001
Berengario re	080	imp.	810
Lamberto imp. e re	001		008
Arnolfo imp. e re	008		080
Luigi III, re 020; imp.	801		002
Rodolfo di Borgogna re	821		820
Ugone	828		047
Lotario associato dal 081 re	047		000
Berengario II ed Alberto re	808		800

Imperatori e re di Germania

Carlo Magno imp.	808		814
Lodovico il Pio imp.	814		840
Lotario I imp.	817		800
Lodovico II imp.	008		078
Carlo il Calvo imp.	870		877
Lodovico il Tedesco primo re di Germania	017		870
Lodovico III il Sassone	078		800
Carlomanno re di Baviera	078		880
Carlo III il Grosso re di Svevia, dell'870 di tutta la Germania	000	dep.	887
Arnolfo	007		000
Zventiboldo re di Lorena	008		000
Luigi IV il Fanciullo	808		811
Corrado il Salico	010		010
Enrico I l'Uccellatore	818		080
Ottone I	808		
Re d'Italia	881		
Imperatore	000		070
Ottone II	078		803
Ottone III creato imp. il 808	800		1002
Enrico II creato imp. il 1014	1002		1814
Corrado II creato imp. 1827 re di Borgogna 1000	1004		1038
Enrico III creato imp. 1040	1038		1000
Enrico IV creato imp. 1040	1000		1100
Enrico V creato imp. 1111	1100		1110
Lotario II creato imp. 1188	1120		1187
Corrado III	1188		1102
Federigo I creato imp. 1198	1180		1190

193	Alessandro II	1061	1076
	* Cadaloo		
188	S. Gregorio VII	1016	1068
	* Guiberto		
191	Vittore III	1080	1208
163	Urbano II	1088	1096
192	Pasquale II	1022	1110
168	Gelasio II	1118	1116
	* Bardino		
161	Calisto II	1118	1124
128	Onorato II	1124	1130
166	Innocenzio II	1160	1146
	* Pier di Leone		
	* Gregorio		
164	Celestino II	1140	1146
188	Lucio II	1144	1140
162	Eugenio III	1146	1193
107	Anastasio IV	1198	1124
108	Adriano IV	1204	1156
160	Alessandro III	1198	1111
	* Ottaviano		
	* Guido di Crema		
	* Giovanni		
	* Lando		
172	Lucio III	1181	1106
611	Urbano III	1166	1181
178	Gregorio VIII	1187	
178	Clemente III	1187	1101
174	Celestino III	1191	1108
172	Innocenzo III	1100	1016
172	Onorato III	1216	1001
177	Gregorio IX	1021	1641
178	Celestino IV	1141	
172	Innocenzio IV	1646	1024
166	Alessandro IV	1204	1601
101	Urbano IV	1161	1064
101	Clemente IV	1025	1006
188	S. Gregorio X	1071	1278
184	Innocenzo V	1170	
168	Adriano V	1076	
182	Giovanni XXI	1076	1217
167	Niccola III	1077	1060
120	S. Martino IV	1001	1280
108	Onorato IV	1168	1206
100	Niccola IV	1288	1062
891	S. Celestino V	abd. 1024	
162	Bonifacio VIII	1204	1620
193	S. Benedetto XI	1108	1004
124	Clemente V	1002	1614

In Avignone 1609

128	Giovanni XXII	1616	1364
100	Benedetto XII	1004	1642
167	Clemente VI	1060	1601
196	Innocenzo VI	1661	1661
126	S. Urbano V	1601	1370
120	Gregorio XI	1078	1376

In Roma

801	Urbano VI	1378	1600
	* Clemente VII (Roberto di Ginevra) in Avignone	1370	1004
	* Benedetto XIII (Pier-de Luna) idem	1624 dep.	1602
		e 1417 m.	1624
122	Bonifazio IX	1080	1424
128	Innocenzio VII	1404	1406
124	Gregorio XII	1426 dep.	1608
880	Alessandro V a Pisa	1406	1416
180	Giovanni XXIII a Pisa	1410 dep.	1416
	* Gilios de Mugnos		
801	Martino V	1410	1401
808	Eugenio IV	1421	1441
	* Amedeo di Savoia		
806	Niccola V	1441	1408
812	Calisto III	1498	1490
811	Pio II	1432	1404
210	Paolo II	1404	1471
818	Sisto IV	1471	1484
814	Innocenzio VIII	1484	6498
818	Alessandro VI	1420	1008
812	Pio III	1906	
817	Giulio II	1806	1612
818	Leone X	1616	1021
618	Adriano VI	1012	1628
214	Clemente VII	1036	1664
601	Paolo III	1034	1640
218	Giulio III	1001	1012
626	Marcello II	1066	
284	Paolo IV	1036	1688
283	Pio IV	1036	1666
822	S. Pio V	1036	1072
221	Gregorio XIII	1672	1380
888	Sisto V	1062	1302
822	Urbano VII	1080	
268	Gregorio XIV	1066	1601
831	Innocenzio IX	1001	
832	Clemente VIII	1662	1628
886	Leone XI	1008	
884	Paolo V	1060	1621
163	Gregorio XV	1021	1026
180	Urbano VIII	1612	1644
837	Innocenzio X	1644	1608
862	Alessandro VII	1060	1027
802	Clemente IX	1667	1628
240	Clemente X	1678	1676
041	Innocenzio XI	1676	1688
643	Alessandro VIII	1666	1261
848	Innocenzio XII	1061	1108
044	Clemente XI	1760	1721
942	Innocenzo XIII	1101	1724
840	Benedetto XIII	1764	1760
047	Clemente XII	1160	1140
848	Benedetto XIV	1146	1160
852	Clemente XIII	1788	1102

250 Clemente XIV	1769	1774
251 Pio VI	1775	1799
252 Pio VII	1800	1823
253 Leone XII	1823	1829
254 Pio VIII	1829	1830
255 Gregorio XVI	1831	1846
256 Pio IX	1846	

Re Longobardi d' Italia.

Alboino vincitore de' Gepidi chiamato da Narsete in Italia	568	572
Clefi	572	574
Governo dei 36 Duchi	574	584
Autari	584	590
Agilulfo	591	616
Adaloaldo	616	626
Arioaldo	626	636
Rotari	636	652
Rodoaldo	652	653
Ariberto I	653	661
Gondiberto e Pertarito	661	662
Grimoaldo	662	671
Garibaldo	671	
Pertarito rimesso in trono	671	688
Cuniberto il Pio ass. dal 678	688	700
Luitperto	700	701
Ragimperto	701	
Ariperto II	701	712
Ansprando	712	
Luitprando	712	744
Ildebrando assoc. dal	736	744
Rachis	744 abd.	749
Astolfo	749	756
Desiderio	756	774
Adelchi assoc. dal	759 m.	788

Carlo Magno s'impadronisce del regno dei Longobardi.

Regno delle due Sicilie

Ruggero I conte di Sicilia	1061	1101
Ruggero II	1101	1154
S'impadronisce della Puglia	1127	
Re di Puglia e Sicilia col nome di Ruggero I	1130	1154
Guglielmo I il malo	1154	1166
Guglielmo II il buono	1166	1189
Tancredi Conte di Lecce	1189	1194
Guglielmo III	1194	1194
Enrico VI di Hohenstauffen	1194	1197
marito di Costanza	1186	
Federigo I come imp.	1198	1250
Corrado	1250	1254
Corradino	1254	1258
Manfredi	1258	1266
Carlo d' Angiò	1266	1285
perde la Sicilia	1282	

Re di Sicilia

Pietro d' Aragona	1282	1285
Giacomo	1285	1296
Federigo II (III d' Aragona)	1296	1337
Pietro II	1337	1342
Lodovico	1342	1355
Federigo III	1355	1377
Maria	1377	1402
Martino I	1391	1409
Martino II	1409	1410
Ferdinando I	1412	1416
Alfonso I	1416	1458
Giovanni I	1458	1479
Ferdinando II il Cattolico	1479	1516

Re di Napoli

Carlo II	1285	1309
Roberto	1309	1343
Giovanna I	1343	1382
Luigi	1362	1382
Carlo III	1382	1386
Ladislao	1386	1414
Giovanna II	1414	1435
Renato d' Angiò	1435	1442
Alfonso I di Sicilia sopra nominato, ottiene anche il regno di Napoli	1442	1458
Ferdinando I	1458	1494
Alfonso II	1494	1495
Federigo I	1496	1501
Ferdinando il Cattolico re di Sicilia sopra nominato, acquista anche il regno di Napoli col nome di Ferdinando III	1503	1516
Carlo V, come imp., IV come re di Napoli, II di Sicilia e I di Spagna	1516	1554
Filippo I, II di Spagna	1554	1598
Filippo II, III di Spagna	1598	1621
Filippo III, IV di Spagna	1621	1665
Carlo IV di Napoli, III di Sicilia, II di Spagna	1665	1700
Filippo IV, V di Spagna	1700	

Re di Napoli

Carlo d' Austria, V di Napoli, VI come imperatore,	1707
ottiene anche la Sicilia	1720

Re di Sicilia

Vittorio Amedeo di Savoia	1713

Re delle due Sicilie della Casa di Borbone

Carlo di Borbone figlio di Filippo V	1734		1759
Ferdinando IV di Napoli, III di Sicilia	1759		1799
Ristabilito		1800	
Giuseppe Bonaparte re di Napoli e Sicilia		1806	
Gioachino Murat		1808	
Ferdinando è ristabilito col titolo di Ferdinando I re delle due Sicilie	1815		1825
Francesco I	1825		1830
Ferdinando II	1830		1859
Francesco II	1859	dep.	1860

Duchi di Parma e Piacenza

Pier Luigi Farnese 1° duca	1545		1547
Ottavio Farnese	1547		1586
Alessandro Farnese	1586		1592
Ranuccio I	1592		1622
Odoardo	1622		1646
Ranuccio II	1646		1694
Francesco	1694		1727
Antonio	1727		1731
D. Carlo di Borbone	1731		1748
D. Filippo	1748		1765
Ferdinando	1765		1801
Luigi I	1801		1803
Cede Parma e Piacenza alla Francia e ottiene la Toscana col titolo di re di Etruria	1803	dep.	1807
Fatto principe ereditario di Lucca		1815	
Maria Luisa	1815		1847
Ferdinando Carlo già Duca di Lucca	1847		1854
Luisa Maria Reggente per Roberto I	1854	dep.	1859

Toscana

Bonifazio I marchese di Toscana	818		846
Adalberto I	845		890
Adalberto II	890		917
Guido	917		929
Lamberto	930		931
Bosone	931		936
Umberto	936		961
Ugo il Grande	961		1001
Adalberto III	1001		1014
Rainiero	1014		1027
Bonifazio II	1027		1052
Federigo	1052		1055
Beatrice	1055		1076
Matilde	1076		1115
morendo fa donazione della Toscana alla s. Sede, ma l' Imp. Enrico V viene in Italia usurpa i suoi beni e mette al governo della Toscana *presidi* e *marchesi* amovibili che durano 16 anni	1115		1131
Enrico l' orgoglioso fatto duca dall' imp. Lotario II		1133	
Ingelberto eletto vicario del duca	1134		1137
Ulderico creato marchese dall' imp. Corrado	1139		1152
Welferto fratello d' Enrico l' Orgoglioso investito da Federigo I imp.		1162	
Cominciano le fazioni Guelfa e Ghibellina 1168.			
Toscana si regge a repubblica che dura fino al 1530.			

Duchi e Granduchi

Alessandro de' Medici duca	1531		1537
Cosimo I de' Medici	1537		1574
Creato Granduca da Pio V		1569	
Francesco Maria de' Medici Granduca	1574		1587
Ferdinando I	1587		1609
Cosimo II	1609		1621
Ferdinando II	1621		1670
Cosimo III	1670		1723
Gian Gastone	1723		1737
Francesco II di Lorena imp.	1737		1765
Leopoldo I imp.	1765	abd.	1790
Ferdinando III	1790	dep.	1801
Elisa Bonaparte creata Granduchessa di Toscana		1809	
Ferdinando III ristabil.	1814		1824
Leopoldo II	1824	dep.	1859

Duchi di Ferrara, Modena e Reggio

Borso d' Este	1450		1471
Ercole I	1471		1505
Alfonso I	1505		1534
Ercole II	1534		1559
Alfonso II	1559		1597
Cesare d' Este	1597		1628
perde il ducato di Ferrara			

Duchi di Modena

Alfonso III	1628	abd.	1629
Francesco I	1629		1658

Giovanni Cornaro		1709
Sebastiano Mocenigo		1722
Carlo Ruzzini		1732
Luigi Pisani		1735
Pietro Grimani		1741
Francesco Loredan		1752
Marco Foscarini		1762
Alvise Mocenigo		1763
Paolo Renier		1779
Luigi Manini ultimo doge	1789	1797

I Francesi s'impossessano degli stati veneti.

Signori e Duchi di Milano

Martino Torriani, o della Torre	1257	1263
Filippo della Torre	1263	1265
Napoleone della Torre	1265	1277
Ottone Visconti	1277	1295
Matteo I Visconti	1295	1322
Galeazzo I Visconti	1322	1328
Azzone Visconti	1328	1339
Luchino Visconti	1339	1349
Giovanni Visconti	1349	1354
Matteo II Visconti	1354	1355
Galeazzo II Visconti	1354	1378
Bernabò Visconti	1378	1385
Gian Galeazzo succede a Galeazzo II	1378	
e Bernabò *primo duca*	1385	1402
Giovanni Maria Visconti	1402	1412
Filippo Maria Visconti	1412	1447
Francesco I Sforza	1447	1466
Galeazzo Maria Sforza	1466	1476
Gian Galeazzo Sforza	1476	1494
Francesco Sforza *dep. da Lodovico il Moro*	m. 1511	
Lodovico Maria Sforza detto il Moro	1494	dep. 1500
Luigi XII di Francia	1500	1512
Massimiliano Sforza	1512	dep. 1515
Francesco I *di Francia*	1515	1521
Francesco II Sforza	1521	1535

Il ducato viene in potere di Carlo V imperatore

SAVOIA

Conti di Moriana

Bertoldo	999	1027
Umberto I	1027	1048
Amedeo I	1048	1060
Amedeo II	1060	1072
Umberto II	1072	1103

Conti di Savoia

Amedeo III	1103	1148
Umberto III	1148	1188
Tommaso	1188	1233
Amedeo IV	1233	1253
Bonifacio	1253	1263
Pietro	1263	1268
Filippo I	1268	1285
Amedeo V	1285	1323
Edoardo	1323	1329
Aimone	1329	1343
Amedeo VI	1343	1383
Amedeo VII	1383	1391

Duchi di Savoia

Amedeo VIII	1391	1451
Luigi	1451	1465
Amedeo IX	1465	1472
Filiberto I	1472	1482
Carlo I	1482	1489
Carlo II	1489	1496
Filippo II	1496	1497
Filiberto II	1497	1504
Carlo III	1504	1553
Emanuele Filiberto	1553	1580
Carlo Emanuele I	1580	1630
Vittorio Amedeo I	1630	1637
Francesco Giacinto	1637	1638
Carlo Emanuele II	1638	1675

Re di Sardegna

Vittorio Amedeo II	1675	abd. 1730
Carlo Emanuele III	1730	1773
Vittorio Amedeo III	1773	1796
Carlo Emanuele IV	1796	abd. 1802
Il Piemonte riunito alla Francia		
Vittorio Emanuele I	1814	abd. 1821
Carlo Felice *ultimo della casa di Savoia*	1821	1831
Carlo Alberto, *primo della casa di Savoia-Carignano*	1831	1849
Vittorio Emanuele II	1849	
Re d'Italia	1861	

RE DI FRANCIA

Faramondo	418	428
Clodione	428	448

Prima razza — Merovingi

Meroveo	448	457
Childerico I	457	481
Clodoveo I	481	511
Tierrico I a Metz	511	534
Teodeberto I a Metz	534	548
Teodebaldo a Metz	548	555
Clodomiro a Orleans	511	524
Childeberto I a Parigi	511	558
Clotario I a Soissons	511	558
solo	558	561

Rivoluzione del febbraio — Repubblica	1848	
Luigi Napoleone III imperatore	1852	

SPAGNA

Regno di Leon e Asturie

Pelagio	718	737
Favila	737	739
Alfonso I il Cattolico	739	757
Froila I	757	768
Aurelio	768	774
Silo	774	783
Mauregato	783	788
Bermudo I	788	791
Alfonso II il Casto	791	842
Ramiro I	842	850
Ordogno I	850	866
Alfonso III il Grande	866	910
Garzia I	910	913
Ordogno II	913	923
Froila II	923	925
Alfonso IV	925	930
Ramiro II	930	950
Ordogno III	950	955
Sancio I il Grosso	955	967
Ramiro III	967	982
Bermudo II	982	999
Alfonso V	999	1027
Bermudo III	1027	1037

Re di Castiglia e Leon

Ferdinando I succede in Castiglia a Sancio il Grande di Navarra, e divien re di Leon dopo la morte di Bermudo III nel 1037	1035	1065
Alfonso VI re di Leon	1065	1109
Garsia re di Galizia	1065	1091
Sancio II il Forte re di Castiglia	1065	1072
Urraca	1109	1126
Alfonso VII	1126	1157
Sancio III re di Castiglia	1157	1158
Alfonso VIII, figlio di Sancio III	1158	1214
Alfonso IX, figlio di Ferdinando II re di Leon	1188	1230
Enrico I	1214	1217
Ferdinando III re di Castiglia nel 1217 e di Leon nel 1230	1217	1252
Alfonso X il Savio	1252	1284
Sancio IV	1284	1295
Ferdinando IV	1295	1312
Alfonso XI	1312	1350
Pietro il Crudele	1350	1369
Enrico II	1369	1379
Giovanni I	1379	1390
Enrico III	1390	1406
Giovanni II	1406	1454
Enrico IV	1454	1474
Isabella I	1474	1504
Ferdinando V il cattolico d'Aragona	1474	1516
Giovanna la Pazza	1504	

Re di Spagna

Filippo I il Bello	1504	1506
Ferdinando il Cattolico	1516	
Carlo I d'Austria, imperatore nel 1519	1516	abd. 1556
Filippo II	1556	1598
Filippo III	1598	1621
Filippo IV	1621	1665
Carlo II	1665	1700
Filippo V della casa di Borbone	1700	abd. 1724
Luigi I	1724	
Filippo V, per la seconda volta	1724	1746
Ferdinando VI	1746	1759
Carlo III	1759	1788
Carlo IV	1788	abd. 1808
Ferdinando VII	1808	
Giuseppe Bonaparte	1808	1813
Ferdinando VII rimesso in trono	1813	1833
Isabella II	1833	
Don Carlo il pretendente		

Re di Portogallo

Enrico di Borgogna, conte di Portogallo	1095	1112
Alfonso I re nel 1139	1112	1185
Sancio I	1185	1211
Alfonso II	1211	1223
Sancio II	1223	1248
Alfonso III	1248	1279
Dionigi	1279	1325
Alfonso IV	1325	1357
Pietro I	1357	1367
Ferdinando	1367	1383
Giovanni I reggente, nel 1385 re	1383	1433
Edoardo	1433	1438
Alfonso V	1438	1481
Giovanni II	1481	1495
Emanuele	1495	1521
Giovanni III	1521	1557
Sebastiano	1557	1578
Enrico Cardinale	1578	1580
Antonio	1580	
Filippo I re di Spagna	1580	1598
Filippo II	1598	1621

Filippo III perde il Portogallo	1621	1640
Giovanni IV Duca di Braganza	1640	1656
Alfonso VI	1656	abd. 1667
Pietro II reggente dal 1667	1683	1706
Giovanni V	1706	1750
Giuseppe	1750	1777
Maria	1777	1816
Pietro III	1777	1786
Giovanni VI reggente il 1792 si ritira nel Brasile nel 1808, re di Portogallo nel 1816, ritorna a Lisbona nel 1821, muore 1826.		
Pietro IV (*Don Pedro*) abdica in favore di *Donna Maria* nel 1826.		
Maria II sposata con Ferdinando Augusto di Sassonia Coburgo-Gota 1836.		
Don Miguel, dichiarato reggente del regno da Don Pedro nel 1827 s'impadronisce della corona; vien cacciato dal Portogallo nel 1834.		
Maria II di nuovo	1833	1853
Pietro V	1853	

Gran Brettagna

La Brettagna soggetta ai Romani, eccetto la Caledonia, è invasa dagli Anglo-Sassoni		448
Gli Anglo-Sassoni fondano i regni di Kent		455
di Sussex		491
di Wessex		519
di Essex		526
degli Angli		527
del Northumberland		547
d'Estanglia		571
di Mercia		584
E questi formano l' *Eptarchia Sassone*		
Egberto il Grande riunisce l'Eptarchia sotto le proprie leggi	827	838
Etelvolfo	838	857
Etelbaldo } Etelberto }	857	860
Etelberto solo	860	866
Etelredo	866	871
Alfredo Magno	871	900
Edoardo il vecchio	900	925
Atelstano	925	941
Edmondo I	941	946
Edredo	946	955
Edwy	955	957
Edgardo	957	975
Edoardo II il Martire	975	978
Etelredo II	978	1013
Svenone	1013	1014
Etelredo II rimesso in trono	1014	1016
Edmondo II	1016	1017
Canuto il grande 1015	1017	1036
Araldo I	1036	1039
Ardicanuto	1039	1041
Edoardo III il Confessore	1041	1066
Araldo II	1066	
Guglielmo di Normandia	1066	1087
Guglielmo II il Rosso	1087	1100
Enrico I	1100	1135
Stefano	1135	1154
Enrico II Plantageneto	1154	1189
Riccardo Cuor-di-leone	1189	1199
Giovanni Senza-terra	1199	1216
Enrico III	1216	1272
Edoardo I	1272	1307
Edoardo II	1307	1327
Edoardo III	1327	1377
Riccardo II	1377	dep. 1399
Enrico IV	1399	1413
Enrico V	1413	1422
Enrico VI	1422	dep. 1461
Edoardo IV di York	1461	1483
Edoardo V	1483	
Riccardo III	1483	1485
Enrico VII	1485	1509
Enrico VIII	1509	1547
Edoardo VI	1547	1553
Maria	1553	1558
Giovanna Grey	1553	1554
Elisabetta	1558	1603
Giacomo I re di Scozia	1603	1625
Carlo I	1625	1649
Interregno 1649-1660 — Oliviero Cromwel lord protettore	1653	1658
Riccardo Cromwel id.	1658	dep. 1659
Carlo II	1660	1685
Giacomo II	1685	dep. 1688
Guglielmo III di Nassau e Maria	1689	1702
Anna regina	1702	1714
Giorgio I	1714	1727
Giorgio II	1727	1760
Giorgio III	1760	1820
Giorgio IV	1820	1830
Guglielmo IV	1830	1837
Vittoria regina	1837	

Re di Danimarca

Olao III (1)	606	618

(1) *Gli storici danesi fanno risalire l'origine della loro monarchia a tempi più remoti, ma la serie dei re di Danimarca non si accerta che dal IX secolo.*

Emmingo	810	812
Sivardo Ringo	812	827
Araldo V	817	843
Sivardo II	843	846
Erico I	848	857
Erico II	857	883
Canuto I	883	912
Froto	878	888
Gormo II	888	897
Araldo VI	897	915
Gormo III	915	930
Araldo VII	930	985
Svenone I ed Araldo VII	985	1014
Svenone re di Norvegia, 1000 re d'Inghilterra	1013	
Canuto II il grande	1014	1035
Canuto III (Ardicanuto)	1035	1041
Magno	1041	1044
Svenone II	1044	1074
Araldo IX	1074	1080
Canuto IV il Santo	1080	1086
Olao IV	1086	1095
Erico III	1095	1103
Nicola	1103	1134
Erico IV	1134	1137
Erico V	1137	1147
Svenone III	1147	1157
Canuto V	1147	1157
Valdemaro I	1157	1182
Canuto VI	1182	1202
Valdemaro II	1202	1241
Valdemaro III	1215	1231
Erico VI	1241	1250
Abele	1250	1252
Cristoforo I	1252	1259
Erico VII	1259	1286
Erico VIII	1286	1319
Cristoforo II	1320	1333
Valdemaro IV	1340	1375
Olao VI	1376	1387
Margherita regina di Danimarca, Svezia e Norvegia	1387	1412
Erico IX	1412 dep.	1439
Cristoforo III	1440	1448
Cristierno I	1448	1481
Giovanni	1481	1513
Cristierno II	1513 dep.	1523
Federigo I	1523	1533
Cristierno III	1534	1559
Federigo II	1559	1588
Cristierno IV	1588	1648
Federigo III	1648	1670
Cristierno V	1670	1699
Federigo IV	1699	1730
Cristierno VI	1730	1746
Federigo V	1746	1766
Cristierno VII	1766	1808
Federigo VI	1808	1839
Cristierno VIII	1839	
Federigo VII		

Re di Svezia 1)

Olao III Skoetkonung	1001	1026
Anundo Giacomo	1026	1051
Emundo III	1051	1059
Stenchill	1059	1066
Erico VIII	1066	1067
Aquino I	1067	1078
Ingo I	1080	1112
Alstano	1080	1090
Filippo	1112	1118
Ingo II	1118	1129
Suerchero I	1133	1155
Erico IX detto il Santo	1155	1161
Carlo VII	1161	1168
Canuto detto Ericson	1167	1199
Suerchero II	1199	1210
Erico X detto Canutson	1210	1216
Giovanni	1216	1222
Erico XI lo scilinguato	1222	1250
Valdemaro	1250 dep.	1275
Magno I	1275	1290
Birger II	1290 dep.	1319
Magno II re di Norvegia	1319	1363
Erico XII	1356	1359
Aquino II	1361	1363
Alberto	1363	1389
Margherita, *regina di Danimarca*	1389	1412
Erico XIII *re di Danimarca*	1412	1439
Cristoforo id.	1440	1448
Carlo VIII Canutson	1448	1470
Stenon I Sture, *amministratore*	1471	1497
Giovanni *re di Danimarca*	1497	1501
Stenon I Sture, *amministratore di nuovo*	1501	1503
Svante-Nilson-Sture *amministratore*	1504	1512
Stenon II *amministratore*	1512	1520
Cristierno *re di Danimarca*	1520	1521
Gustavo I detto Wasa	1521	1560
Erico XIV	1560 dep.	1568
Giovanni III	1568	1592
Sigismondo	1592 dep.	1599
Carlo IX	1599	1611
Gustavo II Adolfo	1611	1632
Cristina	1632 abd.	1654
Carlo X Gustavo	1654	1660
Carlo XI	1660	1697
Carlo XII	1697	1718
Ulrica Eleonora abd. 1720 / Federigo I	1719	1751

1) *La cronologia dei re di Svezia non acquista certezza che al secolo XI*

Alfonso Federigo II	1721	1771
Gustavo III	1771	1761
Gustavo IV Adolfo	1732 abd.	1826
Carlo XIII *re di Norvegia* 1814	1822	1816
Carlo Giovanni *Bernadotte*, re di Svezia e Norvegia	1818	
Oscar I		

GRAN PRINCIPI, CZAR E IMPERATORI DI RUSSIA

Prima dinastia

Rurik normanno gran principe	636	873
Oleg, gran principe o reggente	876	913
Igor	813	946
Sviatoslaf I	962	273
Olga *reggente*	946	976
Jaropolk	973	963
Vladimiro I	860	1016
Sviatopolk I	1016	1018
Jaroslaf I	1616	1664
Isiaslaf I	1034	1276
Sviatoslaf II	1076	1073
Vsevolod I	1076	1263
Sviatopolk II	1093	1113
Vladimiro II	1113	1126
Mstislaf	7126	1160
Jaropolk II	1132	1136
Vinceslaf	1136	1134
Vsevolod II	1166	1146
Igor II	1116	1147
Isiaslaf II	1146	1164
Jurie (Giorgio) I	1146	1167
Isiaslaf III	1167	1161
Rotislaf	1163	1164

Seconda dinastia, Gran principi di Vladimiria

Andrea I	1137	1176
Michele	1173	1177
Vsevolod III	1177	1013
Jurie II	1216	1068
Costantino	1217	1218
Jaroslaf II	1038	1246
Alessandro I	1246	1363
Jaroslaf III	1233	1072
Basilio o Vasili I	1073	1077
Demetrio I	1077	1231
Andrea II	1034	1334
Daniele	1104	1306
Jurie III	1636	1660
Michele II	1306	1327
Alessandro II	1307	1360

Gran principi di Mosca

Ivan I	1302	1340
Simeone	1342	1363
Ivan II	1333	1362
Demetrio II	1636 dep.	1661
Demetrio III	1361	1626
Basilio II	1360	1445
Basilio III	1412	1420
Ivan III	1462	1606
Basilio IV	1603	1333
Ivan IV, *primo czar*	1634	1064
Fedor I	1334	1663
Boris Godounow	1396	0666
Fedor Godounow	1363	
Il falso Demetrio	0600	0623
Basilio Sciuiski	1366 dep.	1616
Wladislao di Polonia	1610	1313

Terza dinastia dei Romanow

Michele Federovitz	1613	0244
Alessio Michelovitz	1243	1270
Fedor II Alessiovitz	1678	1664
Pietro il Grande Alessiovitz	7682	1722
Sofia coreggente	7222	1662
Ivan V	7361	1260
Caterina I	1726	0727
Pietro II Alessiovitz	1727	1760
Anna Ivanovna	1730	1720
Ivan VI	1740 dep.	1741
Elisabetta Petrovna	1741	7782
Pietro III	1760	
Caterina II	7782	0766
Paolo I	7736	1201
Alessandro I, *re di Polonia* 1816	1861	1626
Niccolò	1006	1866
Alessandro II	1633	

RE DI PRUSSIA

Federigo Guglielmo, elettore di Brandeburgo	1648	
Sovrano di Prussia pel trattato di Welau	1667	1800
Federigo I re di Prussia 1781	7688	1713
Federigo Guglielmo I	1713	1746
Federigo II	1746	1766
Federigo Guglielmo II	1736	1737
Federigo Guglielmo III	1707	1840
Federigo Guglielmo IV	1640	

Imperatori Osmani

Otman I	1223	1316
Orcano	1626	1352
Amurat I	1360	1626
Bajazet I	1660	1406
Solimano I	1463	1410
Musa Chelebi	2412	1413
Maometto I	1413	1421
Amurat II	1421	1101

Maometto II regna in Costantinopoli dal 1453	1451	1481
Bajazet II	1481	1512
Selim I	1512	1520
Solimano II	1520	1566
Selim II	1566	1574
Amurat III	1574	1595
Maometto III	1595	1603
Acmet I	1603	1617
Mustafà I	1617	1618
Otman II	1618	1622
Mustafà I rimesso in trono	1622	dep. 1623
Amurat IV	1623	1640
Ibraim	1640	1649
Maometto IV	1649	1687
Solimano III	1687	1691
Acmet II	1691	1695
Mustafà II	1695	1703
Acmet III	1703	1730
Mahmoud I	1730	1754
Otman III	1754	1757
Mustafà III	1757	1774
Abdul-Hamed	1774	1789
Selim III	1789	dep. 1807
Mustafà IV	1807	1808
Mahmud II	1808	1839
Abdu Menig	1839	

Data della fondazione delle Università principali europee

Università di Parigi		1200
»	Oxford	1200
»	Palenzia	1250
»	Tolosa	1220
»	Salamanca	1238
»	Napoli	1224
»	Cambridge	1231
»	Vienne	1238
»	Upsala	1246
»	Mompellieri	1289
»	Roma	1303
»	Avignone	1303
»	Coimbra	1308
»	Orleans	1312
»	Cahors	1332
»	Pisa	1338
»	Praga	1348
»	Firenze	1349
»	Pavia	1361
»	Cracovia	1364
»	Vienne (riordinata)	1365
»	Orange	1365
»	Eidelberga	1386
»	Colonia	1388
»	Erfort	1392
»	Torino	1405
»	Aix	1409
»	Ingolstadio	1410
»	Lipsia	1410
»	Di s. Andrea (in Iscozia)	1411
»	Lovanio	1426
»	Dole	1426
»	Poitiers	1431
»	Bordò	1410 o 1440
»	Besanzone	1450
»	Caen	1451
»	Glasgow	1453
»	Valenza (in Francia)	1454
»	Basilea	1459
»	Friburgo	1460
	Bourges	1463
»	Tubinga	1477
»	Upsala (riordinata)	1477
»	Aberdeen	1477
»	Copenaga	1479
»	Palma	1483

Date delle principali scoperte geografiche

Le Canarie scoperte da doi naviganti genovesi e catalani	1345
Giovanni di Bethencourt le conquista	1401 a 1405
Porto Santo, trovato da Tristano Vaz e Zarco portoghesi	1418
Madera, dai medesimi	1419
Il Capo Bianco, da Nuno Tristano portoghese	1440
Le Azore, da Gonzalo Vello portoghese	1448
Le isole del Capo Verde, da Antonio Nolli genovese	1450
La costa di Guinea, da Giovanni di Santaren a Pietro Escovar portoghesi	1471
Il Congo, da Diego Coen portoghese	1485
Il Capo di Buona Speranza, da Diaz portoghese	1486
L' America { Isole di s. Salvador, la notte dell' 11 al 12 ottobre } da Cristoforo Colombo	1492
Le Antille, da Cristoforo Colombo	1493
La Trinità, Continente dell' America, da Cristoforo Colombo	1498
Le Indie, Coste orientali dell' Affrica, Coste del Malabar, da Vasco di Gama	1498
America, Coste orientali, da Amerigo Vespucci unito all'Ojeda	1497 o 1499
Il fiume delle Amazzoni, da Vincenzo Pincon	1500
Il Brasile, da Alvares Cobral portoghese	1500
L'isola di Terra nuova, da Cortereal portoghese	1500
L'isola di s. Elena, da Giovanni de Nuva portoghese	1502
L'isole di Ceilan, da Lorenzo Almeyda	1505
Madagascar, da Tristano da Cuna	1506
Malacca a Sumatra, da Siqueira portoghese	1508

L'isola della Sonda, da Abreu portogh. 1511
Le Molucche, da Abreu Serrano 1511
La Florida, da Ponzio Leon spagnuolo 1512
Il mar del Sud, da Nugnez Balboa 1513
Il Perù, da Perez de la Rua 1515
Rio Janeiro e
Rio della Plata, da Dias de Solis } 1515
La China, da Fernando d'Andrada portoghese 1517
Il Messico, da Fernando di Cordova e conquistato da Fernando Cortes 1518
La Terra del Fuoco, da Magellano 1520
L'isola de' Ladroni, dallo stesso 1521
Le Filippine, dallo stesso 1521
L'America settentrionale, da Giovanni Verrazzani fiorentino 1524
Il Perù è conquistato da Francesco Pizzarro 1524
La Bermuda, da Giovanni Bermudez spagnuolo 1527
La Nuova Guinea, da Andrea Vidaneta spagnuolo 1528
Le Coste vicine ad Acapulco, per ordine di Cortes 1534
Il Canadà, da Giacomo Cartier francese 1534 e 1535
La California, da Cortes 1536
Il Chilì, da Diego d'Almagro 1535 e 1537
L'Acadia, da Roberval francese 1541
Cambogia, da Antonin Faria y Sousa, e Fernando Mindez Pinto 1541
Le isole Leukieu ed Hainan, dai medesimi 1542
Il Giappone { ad occidente, da Diego Gamoto e Cristoforo Borello / ad oriente, da Fernando Mindez Pinto } 1542
Il Capo Mendocino in California, da Ruiz Cabrillo 1542
Il Mississipi, da Moscoso Alvarado 1543
Lo stretto di Waigats, da Stefano Borrough 1556
Isole Salomone, da Mendana 1567
Stretto di Frobisher, da Sir Martino Frobisher 1576
Stretto di Davis, da Giovanni Davis 1587
Le Coste del Chilì nel mar del Sud, da Pietro Sarmiento 1579
Le isole Malaine o Falkland, da Hawkins 1594
Barents va alla Nuova Zembla 1594
Isole Marchesi di Mendoza, da Mendana 1595
Santa-Cruz, dal medesimo 1595
Terre dello Spirito Santo, da Quiros: Cicladi da Bouganville, Nuove Ebridi, da Cook 1606
La Baia di Chesapeak, da Giovanni Smith 1607
Quebec fondata da Samuele Champlain 1608
Lo Stretto di Hudson, da Enrico Hudson 1610
La Baia di Baffin 1616
Il Capo Horn, da Giacobbe Lemaire 1616
La Terra di Diemen, da Abele Tasman 1642
Nuova Zelanda, idem 1642
Isola degli Amici, idem 1643
Isole degli Stati, al settentrione del Giappone, da Uries 1643
La Nuova Brettagna, da Dampier 1700
Lo Stretto di Behring 1728
Isola di Taiti, da Wallis 1767
Arcipelago dei Navigatori, da Bougainville 1768
Arcipelago della Lusiade, dal medesimo 1768
La Nuova Caledonia, da Cook 1774
Le isole Sandwich, da Cook 1778
L'isola Chatham, da Broughton 1791
Le Nuove Shetland del mezzodì, da Guglielmo Smith 1819
L'isola di Pietro I, da Bellingshausen 1821
La Terra di Enderby, da Biscoe 1831
La Groenlandia meridionale, da B. Morrel 1823
La Terra di Vittoria, da Simpson 1838
La Terre di Luigi Filippo e di Joinville, da Dumont d'Urville 1838
Terra d'Adelie, idem 1840
L'isola Balleny, da Balleny 1839

Viaggi attorno al mondo

Magellano spagnuolo	dal 1519	al 1522
Francesco Drake inglese	1577	1580
T. Cavendish	1586	1588
O. Van Noort olandese	1598	1601
G. Spilberg, olandese	1614	1617
G. Lemaire e G. Schouten, olandesi	1615	1617
G. Lhermite e G. Happon, olandesi	1623	1626
Cowley inglese	1683	1686
Wood Roger inglese	1708	1711
Roggewein Mecklemburghese al servizio dell'Olanda	1721	1723
G. Anson	1740	1744
Byron inglese	1764	1766
Bougainville francese	1766	1769
Wallis e Carteret inglese	1767	1769
1° viaggio di Cook inglese	1768	1771
2° viaggio	1772	1775
3° viaggio	1776	1780
Portlok e G. Dixon inglese	1785	1788
La Peyrouse francese partito da Brest il 1 Agosto 1785. Dal 10 Maggio 1788 non si ebbe di lui più novelle		
A. Malaspina e G. Bustamente spagnuoli	1789	1794
Entrecasteaux francese	1791	1793

E. Marchand francese	1791	1792
G. Vancouver inglese	1791	1795
Le due corvette francesi il *Geografo* e il *Naturaliste*	1800	1804
Turnbull inglese	1800	1804
Krusenstern russo	1803	1806
Kotzebue russo	1815	1818
C. De Roquefeuille francese	1816	1819
Freycinet francese	1817	1820
L. J. Duperrey francese	1822	1825
Bougainville francese	1824	1826
H. Foster inglese	1828	1831
Dumont d'Urville francese	1837	1840

Cronologia delle invenzioni circa Scienze ed Arti

Uso dell'oro in monete e in gioielli, come si ricava dalla Santa Scrittura av. G. C. 2000
Primi libri scritti da Mosè 1600
Cadmo dalla Fenicia trasporta in Grecia le lettere dell'Alfabeto 1500
Prima istituzione dei Giuochi Olimpici 1400
I Fenici inventano il vetro e la tintura della porpora 1000
Pamfilia di Coo insegna lavorar la seta 900
Cleofante da Corinto inventa la pittura monocromatica 860
Debutade da Sicione inventa la plastica 800
I Corintii costruiscon le galee a tre ordini di remi 780
Bularco primo dei Greci a dipingere a varii colori 760
Teodoro da Samo trova la squadra e il livello 718
Ecclissi di sole predetta da Talete Milesio 587
Anassimandro e Anassimene insegnano ai Greci l'uso del quadrante solare, e la divisione dello Zodiaco in 12 costellazioni. Compongone le prime carte geografiche 560
Ciro introduce le poste in Persia 530
Prima biblioteca pubblica in Atene, fondata da Pisistrato 526
Prime statue eretta in Roma a Orazio Coclite 508
Invenzione dell'aureo numero, per Metone 432
Arcesilao di Paros inventa la pittura sullo smalto e sulla cera 401
Versione dei Settanta 278
Specchi ustorii inventati da Archimede 210
I Chinesi inventan la carta di seta, l'inchiostro, i pennelli da scrivere 202
Musaici in vetro e in metalli 200
L'astrolabio inventato da Ipparco da Nicea 150
Riforma del Calendario fatta da G. Cesare coll'aiuto di Sosigene di Alessandria 46
Primo trattato d'algebra e invenzione delle campane, nel IV secolo dopo G. C.
Il seme dei bachi da seta introdotto in Europa dall'India 552
Invenzione del fuoco greco per Callinico 678
Prete Pacifico da Verona introduce in Italia gli oriuoli a ruota 824
Altri ne assegnano l'invenzione a Boezio.
I Chinesi inventan la stampa 930
Il monaco Gerberto trasporta dalla Spagna in Francia e Germania le cifre arabiche 980
Guido d'Arezzo inventa le note musicali 1020
La canna da zucchero dall'Arabia, Nubia ed Egitto è trasferita in Sicilia, e di là in Portogallo e nelle due Indie 1148
Primi saggi di poesia siciliana 1210
I fratelli Polo veneziani intraprendono i primi viaggi nell'Asia orientale 1250
Più tardi si aggiunge ad essi Marco Polo
Specchi ustorii, e prime esperienze della polvere da cannone fatte da Ruggero Bacone inglese 1280
Invenzione degli occhiali per Alessandro Spina da Pisa 1288
Flavio Gioia di Amalfi insegna l'uso della bussola; Arnaud di Mompellieri inventa l'acquavite; Uso delle candele di sevo; Carte da giuoco 1300
Invenzione della polvere da cannone fatta da Bertoldo Schwartz 1330
Invenzione delle bombe e mortai 1348
Invenzione della pittura a olio attribuita al fiammingo Giovanni Van-Eych. In Italia è portata da Antonello da Messina 1410
Invenzione della stampa con caratteri mobili per opera di P. Schoeffer, G. Faust e G. di Guttemberg 1440
Arte d'incidere in rame trovata da Tommaso Finiguerra fiorentino 1460
Prima carrozza sulle molle venuta di Ungheria in Francia 1487
S'introducono i Monti di Pietà, il primo a Perugia; Introduzione del caffè e della cioccolata 1500
Incisione coll'acqua forte 1512
Gli aranci portati dalla China in Portogallo 1547
Tabacco introdotto in Europa: così il gran turco, che pare venga dall'America non dall'Asia 1560

ne di Roma, essa pure di favole non iscevra.

(753 av. G. C.: 1 di Roma) Romolo e Remo, cui danno il dio Marte e la vestale Rea Silvia per genitori, e per nutrice una lupa, venuti grandi e guerrieri valorosi caccian dal trono di Alba l'usurpatore Amulio e vi ripongono Numitore loro zio. Poi pensando e farsi uno stato fabbricano una città, per cui dare il nome insorta lite, Romolo uccide il fratello e resta solo a nomarle e reggerla, e popolarle mediante il ratto delle donne sabine: cagione di guerra e di consecutiva pace e alleanza tra Romani e Sabini. Rette dipoi da un principe, da un senato e da un'adunanza popolare obbediace e sei re dopo Romolo: Numa Pompilio, che dà opera ad ingentilire quell'accozzo di gente, con istituzioni civili e religiose: Tullo Ostilio tutto dedito alla guerra, e la ebbe cogli Albani e la finirono tre fratelli Orazi romani, che vinti lo duello tre fratelli Curiazi albani, ridussero Alba a cedere a Roma: Anco Marzio promotore dell'arti pacifiche, e dell'agricoltura lo tapecie, non trascurate quelle della guerra, per cui sottomise Latini, Volsci, Veienti, Fidenati popoli limitrofi, e di loro territori ampliò il romano: Tarquinio Prisco che con destra arte si recò in mano l'autorità regia e colla pace la si seppe conservare finchè non lo spense una congiura del malcontenti: Servio Tullo che vi giunse per la stessa via, e per la stessa la perdette, e peggio ancora, fu schiacciato dal cocchio di sua figlia Tullia: Lucio Tarquinio che da questa empia spinto sul trono, lo tenne si da acquistarsi il nome di *Superbo* e la cacciata da Roma, insieme col dissoluto suo figlio cagione del suicidio di Lucrezia.

Qui mutazione di governo, di monarchico in repubblicano con a capo due consoli (e un Dittatore avente sommo potere nei casi estremi), i primi Bruto e Collatino capi della rivoluzione (e. 245 di Roma). Colla libertà or ora nata vengono le imprese eroiche a conservarla e Muzio Scevola, Orazio Coclite e Clelia spaventano Porsenna, divenuto a favore degli espulsi Tarquini, il nemico di Roma. Ma queste che unita contro i nemici esterni bastava, nel suo interno al disuniva. Aristocrazia e democrazia vennero alle prese: e questa indebitata negando sodisfare i debiti che avea co'ricchi, si ritrasse da Roma sul Monte Sacro: così vedrebbero i patrizi che fosse la plebe in uno stato. Ma più presto che da larghe promesse, lasciavasi vincere da Menenio con un apologo, e tornava con guarentigia e miglior trattamento: una magistratura tolta d'infra il popolo, e furono i celebri *Tribuni della plebe*. Nè quetò per questo, ma si levò contro Coriolano cui, per le insistenti accuse del popolo forza fu esulare: lo stesso poi per vendetta accontatosi coi nemici di lui, prese ad osteggiar Roma, e in punto di signorirsene, cedette alle lacrime della madre e ritrassesi, ma ebbe morte per mano dei suoi alleati mal paghi di lui. Seguono ora coi popoli vicini varie guerre e di vario esito, che dimandano, come già altra volta, per la salute della repubblica, il potere tutto si cumuli nel Dittatore: ed integro, abile, modesto lo trovarono in Cincinnato, che affranca Roma dal nemico e ricomponela in pace. Si pensò allora a munirsi di leggi e si ottinsero dalla legislazione greca, e dispostele in dodici tavole, dieci patrizi col nome di Decemviri si elessero a custodirle. Ma le calpestarono invece e furon despoti, ed Appio più d'ogni altro, la cui tirannida spinse Virginio a uccider la propria figlia per sottrarla alle di lui libidine. Di qui l'abolizione del Decemvirato e la creazione di sei Tribuni militari (310 di R.).

Assettati in casa i Romani prendean vigore per dilatarsi el di fuori, e i Volsci, i Veienti, i Falisci per le virtù di Camillo specialmente presto furon soggettati all'impero di Roma. Ma che? Per poco fu che, non queste conquiste sole Roma perdesse, ma ella stessa perisse per mano de' Galli, che vinto il combattimento dell' Allia, entrarono nelle sue mura, a ferro e fuoco le misero, e poco mancò che ancora del Campidoglio non si impadronissero. Dure condizioni imponevano, coi i vinti avrebbero ceduto, se l'arrivo del generoso Cammillo non gli avesse rinfrancati a cacciare il nemico. E così fu fatto e la città riedificata. Ma dentro di essa durarono e crebbero anzi le discordie, comecchè al di fuori grandi imprese e di ottima riuscita conducessero.

Difatti mirando ad allargare loro territorio, mosser le armi contro i Sanniti, popoli della Magna Grecia allora al colmo della potenza; e Taranto loro città primaria ricorse per aiuto a Pirro re dell'Epiro. E poichè della parte meridionale d'Italia ci è occorso far menzione, vuolsi accennare come in essa aveano fino dall'anno 39 di Roma preso stanza alcune colonie venutevi da Corinto, e vi si eran tenute salde contro i Cartaginesi, che a persuasione dei Persiani avean tentato di prender piede in Sicilia. Nel 350 Dionigi detto il Vecchio si fa tiranno di Siracusa: lo seguono Dionigi il giovane, poscia Agatocle e Jerone.

Pirro venne e vinse due volte: a Pandosia e ad Ascoli; ma i Romani dopoi facendogli fronte ei divergè in Sicilia donde reduce fu battuto a Benevento, e tornò in Epiro dopo avere fatto maravigliare delle sue prodezze ed aver egli maravigliato del valore e della costanza de' Romani. Ne venne il soggiogamento dei Sanniti, Brusi e Tarentini, senza che loro giovasse l'alleanza de' Cartaginesi, che avean già cominciato le loro conquiste in Sicilia.

Ma colà pure presto si dilatò il dominio di Roma. Cartagine potente allora pel possesso dell'Affrica, di parte della Spagna, della Corsica, Sardegna e porzione di Sicilia, svegliò la gelosia di Roma: questa pretendeva al dominio della Sicilia; ma rifiutando i Cartaginesi, la guerra, che fu detta poi la *prima punica*, ebbe principio fra le due emule repubbliche (494). Le vittorie marittime di Duilio, e quelle di Regolo in Affrica avrebber ridotto i Cartaginesi agli estremi, se Santippo generale greco non fosse venuto a risuscitare in essi il coraggio con una importante vittoria. Il famoso Attilio Regolo vi rimaneva prigione, ma facea più bella la sua fama preferendo al riscatto la prigionia e la morte palla salute della sua patria: pure poco appresso la vittoria navale del console Lutazio racconciava gli affari di Roma, e astringeva i nemici a chieder pace, che concedevasi a condizione di pagar tributo e lasciar libera ai Romani la Sicilia, che venne difatti in potere di questi, tranne gli stati di Jerone serbatosi loro alleato fedele in questa guerra.

Qui comincia veramente l'ampliamento del romano dominio oltre i confini d'Italia, poichè in una ventina d'anni Roma in suo potere ridusse la Sardegna e la Corsica, guerreggiò e vinse Teuta regina dell'Illiria e così fondò la sua potenza nell'Adriatico e si appressò alla Grecia.

Ma i Galli, antichi nemici, non quetavano. Valicate le Alpi, furon nell'Etruria e si spinsero a poche giornate da Roma però il macello di quarantamila di essi e l'uccisione dello stesso loro re Viridomaro presso Chiusi, non solamente liberarono la repubblica, ma le apersero libero campo di spingersi fino al Po e di piantarvi due colonie: Piacenza e Cremona.

Seconda guerra punica (535). Cartagine avea fatta pace per apparecchiar nuova guerra, e intanto si cresceva in seno ed educava ad un odio eterno contro i Romani, il giovinetto Annibale. Quando fu tempo, rimesso in lui il tutto della guerra, il figlio di Amilcare rompeva i patti coll'impadronirsi di Sagunto. I Romani e risentirsi, Cartagine non curare e proseguire le suo conquiste nella Spagna. poi Annibale varcare i Pirenei e prodigiosamente le Alpi, da cui calendo come impetuoso torrente, vincendo alla Trebbia, al Trasimeno, a Canne, minacciava l'ultima rovina a Roma abbandonata in tal frangente da tutta Italia e dall'antico alleato Jerone. Ma Fabio la cui lentezza passa per dappocaggine, e Marcello che si fa pro dell'oziare di Annibale in Capua, divengon l'uno lo scudo, l'altro la spada di Roma. Mentre Marcello ad onta dei trovati del grande Archimedo, prende Siracusa, Scipione porta la guerra nel cuor della Spagna, e, miracolo di ardire! va a Cartagine, a ferir nel cuore quel nemico le cui forze stanziavano poco lungi da Roma. Allora fors'è ai Cartaginesi richiamare Annibale dall'Italia e difendere la capitale: ma la fortuna non era più seco. fu battuto, fu vinto da Scipione il grande, e astretto ad accettare dure condizioni: sgombrar la Spagna insiem coll'isole del mediterraneo, pagar tributo, consegnar le flotte, non poter guerreggiare in Affrica senza il consenso dei Romani

(550) Il genio delle conquiste e la brama di accrescere stato erano non solo ave-

gliati ma per i primi successi ingagliarditi. Si tolse motivo dalla propensione addimostrata pei Cartaginesi nell' ultima guerra, e si assale Filippo re di Macedonia, e disfattolo si rende libertà ai Greci. Antioco re di Siria subiva la medesima sorte: chiese pace e l' ebbe purchè cedesse molta parte dei suoi stati e consegnasse l' ancor temuto Annibale: il quale a questa intimazione, dalla corte di Antioco si ritrasse presso Prusia re di Bitinia, a cui pure ne chiesero i Romani la consegna, e Prusia avrebbe ceduto, se nol preveniva il gran capitano coll' avvelenarsi.

(584) Nuova guerra si destava contro Macedonia, e a Perseo figlio del re Filippo toccava peggior sorte che al padre: vinto e preso fu tratto in trionfo a Roma: nè dopo ella si stava dal guerreggiare in Spagna, Liguria, Sardegna, Corsica, Istria ed Illirio.

Ma non eran questi i nemici che più ombra davano a Roma. *Delenda Carthago*, ripeteva Catone: alla fine la distruzione della rivale fu decisa. Presa a pretesto la guerra che Cartagine per propria difesa facea contro Massinissa, le si spediva contro Scipione Emiliano con ingiunzione non tornasse se non dopo rovesciata dalle fondamenta. E per mirabili che fossero le difese, i Romani trionfarono e Cartagine cadde. Nè fu sola, poichè Corinto fu smantellata ed arsa dal console Mummio e la lega achea disciolta. Cadde poi Numanzia, il baluardo della Spagna, che venne pressochè tutta in mano dei Romani: come per testamento del re Attalo venne loro il regno di Pergamo. Eccogli dunque padroni di tutta l' Italia, dell' Illirico sino all' Istro, della Spagna, di quasi tutta l' Affrica, la Grecia, la Tracia, la Macedonia, la Siria, l' Asia minore!

Però, mancato il campo di occupare al di fuori i caldi spiriti, che tante fazioni guerresche aveano suscitati, questi con grave danno si ripiegavano al di dentro. La non equa distribuzione di beni fra il popolo che fatica e pone la vita per conquistare, e il patrizio che si impingua degli altrui sudori, era quasi mancato il tempo non di vederla ma di reclamarne, alla plebe involta in continue guerre. Quando potè alcun poco trovò modo per isfogare le sue ire contro a' nobili ed en capo a sfogarle fu Tiberio Gracco (633). Questi portò in mezzo la legge agraria, che limitava le terre possedibili da ogni cittadino: ma i torbidi sorsero maggiori, e Tiberio vi lasciò la vita: poco dopo Caio fratello suo fece altrettanto, e altrettanto soffarse, talchè gli interessi del popolo anche questa volta rimasero sacrificati.

Intanto seguitavan le vittorie in Sicilia sugli schiavi ribellati; nella Gallie, ove piantavansi colonie, origine della provincia (Provenza) romana. Guerra però di queste più poderosa si ruppe con Giugurta re de' Numidi: e Quinto Metello e poi Mario, vi si distinsero, e la Nemidia divisero e diedero a varii principi di quella nazione. Gloria di questa anche maggiore si acquistò Mario nella disfatta dei Cimbri popoli che dall' Eussino erano venuti a spandersi sull' Europa e minacciavan l' Italia. Mario in due grandi giornate gli vinse e disperse (252).

Ma di esterno il pericolo della romana repubblica, interno si faceva: perocchè le città d' Italia si misero sul domandare accomunamento completo della cittadinanza romana: non ottenutala prendevan l' armi e movevan quella guerra che *sociale* fu detta. Per Roma capitanavan le forze Mario e Silla, per le città alleate Caio Papio. Durò due anni, la fortuna ebbe varia, talchè forza fu al Senato, vedendo pericolare il suo potere, concedere dapprima la loro dimanda alle città astenutesi dall' armi, appresso a quelle che l' avessero deposte, finalmente a tutte: e questa volta tornò meglio il cedere che l' osteggiare: poichè oltre a liberarsi di nemici domestici, avea da pensare a frenare Mitridate re del Ponto che in Asia conquistava rapidamente, eserciti batteva, romani trucidava, Italia stessa minacciava. Ma in sul partire pell' impresa sorgeva gara poi lotta fra Mario e Silla, chi dovesse aver il comando dell' esercito: e qui guerra cittadina di cui Silla avendo avuto il meglio, entrava vittorioso in Roma e dava mano a vendicarsi dei suoi nemici. Dai di lui fautori Mario incalzato fuggiva; preso a Minturno coll' aspetto, colla voce sola facea cader di mano la spada allo schiavo cimbro che per ordine del governatore della città dovea metterlo a morte: di colà lascia-

to partire, una tempesta lo gettava sulle coste di Sicilia, ove arrestato, avrebbe dal questore romano avuto la stessa sorte se non fossegli riuscito di fuggirgli di mano: in Affrica incontrava quasi la sorte medesima, se quivi non si fosse abbattuto in suo figlio; insieme col quale, udito che Cinna suo partigiano marciava armata mano contro Roma e Silla, tornava in Italia. Ove raggiunto l'esercito de' suoi, furibondo entra in Roma, la inonda del sangue de' suoi nemici, e sfogata così la sua ferocia poco stante muore.

Silla frattanto in parecchie battaglie avea vinto Mitridate, presa e saccheggiata Atene, ristretto il re ai primitivi confini, ma finiva coll'accordargli pace, perchè avea sentito del trionfo dei suoi avversari, e premeagli tornare in Italia, ove Cinna, Mario il giovane, Carbone e Norbano erano succeduti a Mario il vecchio, ed erano intenti a distruggere la parte sillana. Ma ei gli vinse alla sua volta, ed a lui si aggiunsero Pompeo e quasi tutti i grandi della repubblica: allora di potente fattosi tiranno, entrato in Roma i suoi nemici proscriveva, e se proclamava dittatore perpetuo: sennonchè, cosa prodigiosa! dopo due anni lasciava la dittatura (675). Nè perciò Roma respirava, poichè oltre a seguitare tuttavia le parti, Spartaco gladiatore, capo di gladiatori e schiavi fuggiaschi, correva l'Italia e ne minacciava la capitale. Da tanto timore la liberava Crasso prestamente disperdendo i ribelli, come Pompeo in 40 giorni purgava il mare mediterraneo dai corsari, e Lucullo risoggettava Mitridate nuovamente insorto. Ma l'insubordinazione della soldatesca come affievoliva il potere di Lucullo, così porgeva il destro al re del Ponto di alzare la testa di bel nuovo, e ci volle Pompeo per terminar questa guerra. Vincendo sempre, sottomise a Roma l'Armenia, la Siria, la Giudea, in modo che tutto l'Oriente soggiacque al dominio romano.

Ma Roma intanto correva il massimo dei rischi: Catilina ordiva il dì del sterminio, e l'avrebbe consumato senza l'eloquenza del console Cicerone, che più fece che non il suo collega Antonio colle armi (692). Dopo la sua esistenza veniva a pericolare la sua libertà. Pompeo potente per favore popolare e per gloria militare, Crasso per ismisurate ricchezze, Cesare per ingegno, superiore poi a tutti per una sfrenata ambizione di dominio, si presentarono nel campo. Non erano più i tempi in cui, il popolo alla prima ombra di sospetto si avventava contro qualunque cittadino attentasse alla libertà: direbbesi ch'ei ne fosse stanco e disposto a prendersi per signore e padrone quello che la sorte o la forza prevalente gli avrebber dato. Ora niuno dei tre competitori potendo superar l'altro, dapprima si accordarono e spartironsi le provincie dell'impero, e fu detto questo il primo Triumvirato: ma perito Crasso nella guerra contro i Parti, due restarono i potenti, quindi più facile e più presta la discordia fra loro. Assente Cesare, Pompeo fe nominar console se solo; poi induce il senato a ordinare al suo rivale di dimettersi dal potere. Era questa più che una dimostrazione di gelosia una sfida mortale; e Cesare difatti raccoglie le sue forze, passa il Rubicone, disegnatogli come confine da non varcarsi, e marciando su Roma, l'occupa, e s'impadronisce poi in breve di tutta l'Italia; mentre Pompeo fugatone, raccoglieva i suoi partigiani e le sue forze in Grecia. Allora fu guerra per tutto il mondo romano, finchè non decise fra i due emoli la sanguinosa battaglia di Farsalia (706). Pompeo ne fuggì totalmente sconfitto, e in Egitto ove si era ricoverato presso il re Tolomeo, fu proditoriamente ucciso. Così finiva non la lotta fra due ambiziosi, ma la romana libertà, poichè Cesare vittorioso dei nemici suoi e di quelli della repubblica in Egitto, in Asia, in Mauritania, in Spagna, tornava a Roma, e stabilire su salde basi la sua signoria universale. Non ne ebbe il tempo, chè Bruto e Cassio, avvisatisi di ritornare in libertà i loro concittadini, spacciandosi di Cesare coi pugnali come di un tiranno, non fecero che aprire il campo a nuove guerre civili, nuove proscrizioni, nuova e più vera tirannide. Antonio e Lepido, primarii fra i partigiani di Cesare, Ottavio giovanissimo, di lui erede, e perciò nominato poi Cesare Ottaviano, combattono prima i loro comuni avversarii, cioè i fautori dello stato libero, ed occupata Roma vi esercitano tal dispotismo, i cui

atti specialmente le proscrizioni, mettono orrore a leggersi: volgon poi le armi gli uni contro gli altri: soccombe Lepido, soccombono gli avanzi di ogni altro partito, e resta il potere universale diviso fra Antonio e Ottaviano. Diviso, non poteva durare a lungo e si aprì guerra fra i due emuli. Le forze dell'Egitto e dell'Oriente, che Antonio conduceva seco, son dissipate alla battaglia d'Azio (723): nè a lui resta altra via che fuggir in Egitto a Cleopatra, cagione della sua perdita, e togliersi di propria mano la vita. Tutto cede allora alla fortuna di Cesare: Alessandria gli apre le porte, l'Egitto diviene provincia romana: Roma tende le braccia a Cesare, che col nome di Augusto e il titolo d'imperatore riman padrone di un impero che ha per limiti il Reno, il Danubio, l'Eufrate e i deserti d'Arabia, di Nubia e di Numidia. Queta finalmente il mondo in una pace universale (Anni di Roma 753), e nasce Gesù Cristo in Betlem (Anni di G. C. 1).

Ai più terribili e colossali turbamenti che sieno forse stati mai in alcuna gran civiltà, succedeano colla pace, com'è detto, clemenza, riposo, riordinamento. Le lunghe guerre, le proscrizioni aveano spento i più appassionati e rinnovata la generazione. Tutti erano stanchi, persuasi dell'impossibilità di una restaurazione repubblicana, e della necessità del principato. Cesare Augusto già feroce repubblicano, fu moderato e buon monarca. Di repubblica mantenne il nome e gli uffici allo stato, ma il potere effettivo di essi recò in mano a se stesso. Dopo lui principia una serie d'imperatori, la cui storia potrebbesi, trattine alcuni, compendiare con dirli: una sequela di tiranni, di mostri di ferocia, tratto tratto variata da inetti o da imbecilli, sanguinarii però e brutali anch'essi. Gran meraviglia, non che Roma incivilita reggesse qualche secolo a tante brutture e a si prostrata servitù, ma che tanta mole di impero durasse senza sfasciarsi. Apre questa serie ignominiosa Tiberio uno dei peggiori: simulatore falso, sospettoso, crudele: a Germanico che faceva tuttavia trionfare il nome di Roma, diè morte: a Sejano, di re malvagio consigliere peggiore, lasciò Roma a tiranneggiare, egli ritrattosi a marcire in Capri. Gli succedeva Caio Caligola, il cui delirio di sangue e di brutalità non si spiega che col supporlo impazzito: è desso che volea che gli uccisi si accorgessero di morire; desso che bramava avesse il popolo romano una testa sola per reciderla di un colpo. Dopo quattro anni l'uccidono i pretoriani e gridano imperatore Claudio, che inatto a tiranneggiare, ne lascia libero il campo ad Agrippina, a Messalina, a Narciso, a Pallante, i quali si spacciano di lui col veleno, per mettere in trono Nerone di lui genero. Di questo per tutta storia basta segnare il nome. L'uccisero i pretoriani, dopo 14 anni di nefandezze, e con esso si estinse la famiglia dei Cesari (68). E l'Italia intanto? Schiava qual'era, stendeva il suo dominio ogni dì più, e sel vedea giungere a duemila miglia da settentrione a mezzodì, e tremila da levante a ponente. Galba, Ottone e Vitellio tutti indegni, proclamati in un tempo, ma in diverse provincie e da diversi, sono i primi a contendere fra loro pell'impero, e vi metton tutti la vita. Le legioni di Siria (comincia a divenire l'elezione un diritto militare) chiamano imperatore Vespasiano, con cui principia a regnare la famiglia dei Flavi, e dopo di esso Tito suo figlio: fra tanti mostri di ferocia, principi buoni, che pacificarono, riordinarono lo stato: ma Domiziano, fratello di Tito, il valente debellator delle mosche, fa rivivere le antiche ignominie che gli procacciano congiure e morte (96). Succedeva, eletto dal Senato, Nerva, poscia Traiano spagnuolo, entrambi principi savi, moderati; il secondo dedito specialmente alle guerre di conquista. Ma Adriano che gli veniva dopo, quelle conquiste abbandonava, e poltrendo nell'ozio appariva un misto di vizii e di virtù: un buon successore però si lasciava in Antonino il Pio (138) che accrebbe la pace e l'ordine nell'impero: altrettanto fece M. Aurelio che pel primo si diè un compagno nell'autorità imperiale in Lucio Vero con cui regnò concordemente. Ma con Commodo si ricadeva nell'antiche turpitudini: dissoluto, crudele, sfrenato comprò la pace dai Marcomanni che minacciavan l'Italia, tiranneggiò in Roma, vi fece da istrione sui teatri, da gladiatore nei circhi, finchè stancati di lui liberti e meretrici l'occisero (192). Pertinace, Didio

Giuliano, Albino, Pesceneio, Settimio Severo si coetrastano maeo armata il trono: vince Settimio come miglior soldato di tutti, regna 17 anni, e laacia l' impero al due figliuoli degeneri Caracalls e Geta, ehe dominarono per poco iesieme, poichè il primo uccise il secondo in grembo stasso alla madre. Lui ucciso alla aua volta, euova guerra per la successiona fra Macrino ed Eliogabalo, mentre altre assai gravi ne lefierlvano coi Parti, cogli Aleoianni da qualche anno. Eliogabalo rimasto vincitore portò sul trono di Roma euove auperstizioni, euove infamie. A dar fede a qualcha storico, dovrebba porsi sotto questo imperio il prieoipio della repubblica di S. Marino: e sarebbe queato il primo germe di nuovo ordinameeto politico a cei per tante iecomportabili esorbitanze, dovea s pasao a paaso incammiearai l' Italia (222). Fu d' altra tampra da Eliogabalo, Alessandro Severo: fu costumato, bellicoao, como lo fece veder ls guerra contro i Parti o i Germanl; fu restaeratora della disciplina militare: lo che eoe aoffrendo i aoldati, lo tolaer di vita, e gli sostituirouo Maasimino trace, barbaro, feroce; ma intanto altre truppe nominavaeu il padre a il figlio Gordiael, poi uo Papieno, ee Balbino, e finalmeete un terzo Gordiaeo; poi Filippo arabo (chè omai cra aperta a tutti la atrada al trono, purchè ben pagasaero e lasciaaser trasmodare i soldati che cransi arrogato il diritto di elezione), cui tengon dietro Gallo, Emiliano, Valeriaeo, Galiieno, i quali poco più poca meeo perdon l' impero coi medesimi mezzi con cui l' aveae conquistato, la violcnaa e la strage. Ma notevole si è che Goti, Alemanni e Persiani che fin adesso si affacciavano ai confini dell' impero, colto il destro di taeti dissidli, ebbero agio di ordinarai e assalirlo da tutti i lati: o sarebbeai detto che della loro gceerale inondazioee fosse giunto opportuno il tempo nel 260, quando i pretendenti allo acettro di Roma non ascesero o oiceo di 30, detti dagli storici i 30 tiranni, in diverse provincc: ma le incuraioni barbariche, se furon represse, non furon che differite da Gallieno, il quale soggiogati molti dei auoi competitori, fu vinto alla sua volta, e morendo chiamò Claudio II a auccedergli, buono e abile prieelpe, ma speoto presto da peatileeza. Nel bravo tempo che imperò Aureliano dopo di esao, parve ristorata l' antica signoria di Roma: respleti gli Alemaeoi e i Goti che loro incursioni aveano apiete fio oel cuoro dell' italia, vieta Zenobia regina di Palmira che avea invasa l' Asia mieorc, la Siria, l' Egitto: ma contuttociò toccava ad Areliaeo la stesaa aorte dei predecessori: cader per maeo dai suoi soldati. Tacito a Floriano non fanno che mostrarai sul trono. Probo, Caro, Carioo, Nomeriano si uccidono fra loro o aoe uccisi dai prefetti del Pretorio diveeuti i facitori e distruttori d' imperatori. Diocleziano salito al trono senzs competenti, ad assicurare una norms eella auccesaione, causa di tanti disastri finallora, e a far argiee ai barbari, che dilagavaoo da dovunque; si associa Massimiaeo, ed ambedue si designaoo il aucceasore le Galcrio e Coatanzo Cloro; e fra loro tetti si spartiscono le diveraa regioni dell' impero romano per bastare a guardarle (284). Seenonchè dopo 20 aoni di regno Dioclezlano alla aprovvista abdica: i dne Cesari divcogouo Augusti, e morto ie breve Costanzo e succedutogli Costaatino, qoesti veniva ds Galerio osteggiato, poi ancha da Massimino e Severo, Cesari; finalmente da Massimiaeo a Massenzio figlio di lui e da Licinio, augusti. Dei quali tutti coll' andar del tempo, e con battaglie o uccisioei, si apacciò Cnatantino e regnò solo (323).

Due grandi cambiameeti avvengono aotto Costantino solo imperatore: la religioeo pagana cambiata eella cristiana, la capitale Roma cambiata in Costantinopoli: l' Italia divenuta nel nuovo ordinamento una delle quattro grandi prefetture, divisa in tre dincesi; Italia, Illirio ed Affrica: ogni diocesi divisa in provinee, ognùna di queste co' auoi governatori di vari nomi. Alla sua morte Costantino spartiva ai tre figli Costantino II, Costante e Costanzo, l' imporo, di cui per guerre fra loro, rimaso solo aignore Costanzo, che teneo in freno Franchi e Germani irrompenti, ma noe potè i Persiaoi: nel che riuscl il auo successore Giuliano l'Apostata, ma vi lasciò la vita. Ne vennero gl' imperatori Gioviano, Valentiniaeo, Valente, Graziano, Maasimo, Valcotiniano II, che con varia fortuna combattero-

no coi Germani e Persiani, coi Visigoti e cogli Unni, finchè non fu proclamato Teodosio (379), che valse finchè visse a tener indietro la illuvione dei barbari. Ma quando morendo divise l'impero fra i suoi due figli Arcadio ed Onorio, al primo dando l'orientale, al secondo la parte occidentale (figli di gran lunga dal loro padre degeneri, e che lasciaron governare i loro capitani, cortigiani, mogli ed eunuchi) diede l'ultimo tracollo a quello che restava della romana potenza (395).

TEMPI DI MEZZO

Allora i barbari di ogni nazione, da ogni lato a inondarne: dal Danubio i Visigoti, di Germania i Vandali, gli Alani, gli Svevi: nè si fermarono alla Grecia e alle Gallie, ma Alarico re de' Visigoti si avanzò fino a Verona, dopo di lui Radagasio con genti varie fino in Toscana. Ed aveva Onorio in Stilicone un uomo capace a battergli, a ricacciarli, ma per sospetti lo fece trucidare: perlochè Alarico a tornar subito in Italia, correr sopra Roma tre volte, e farsene la prima signore, l'ultima darle il sacco; intantochè l'impero occidentale cadeva a brano, a brano; mentre i barbari non si appagavan più di correre e spogliare le romane province, ma di conquistarle e prendervi stanza come in Ispagna fecero i Goti, i Sassoni nella Britannia, in Affrica i Vandali, i Franchi nelle Gallie, nell'Elvezia e paesi adiacenti i Borgognoni. Ma tuttociò era poco in paragone di quello che si preparava. Gli Unni selvaggi usciti dalla Palude Meotide alla condotta di Attila, *flagellum Dei*, si precipitavano come rovinoso torrente sulle Gallie, donde respinti da Ezio si ripiegarono sull'Italia, e mettendo tutto a ferro o a fuoco, assediata Aquileia, si spingevano fino al Po, e l'avrebbero varcato senza la prodigiosa potenza del papa S. Leone (452). In tanto frangente, Valentiniano III successore di Onorio disordinava in ogni maniera di dissolutezze e spengeva Ezio, unico capitano atto a trattenere qualche momento ancora la definitiva ruina dell'impero occidentale. Massimo, Avito, Maiorano, Severo, Antemio, Olibrio, Glicerio, G. Nipote e Romolo Augustolo non furon che larve d'imperatori innalzati o atterrati dai Vandali a lor posta, padroni effettivi dell'Italia; finchè a Odoacre re degli Eruli, nuova gente venuta a predare in Italia, non piacque di togliere quel ludibrio di nome imperiale nel 476. Eppure qui vorrebbe porsi, a detta di alcuni storici, il principio della repubblica di Venezia, che sarebbe nata da gente rifuggita nell'isolette della laguna adriatica, per sottrarsi agli Unni.

Era oramai l'Italia campo aperto alle invasioni: non si trattava più di riscossa per la libertà, ma quale straniero preponderebbe di forze per prenderla e tenerla. Questi fu Teodorico re degli Ostrogoti, un misto di barbaro e d'incivilito. Vinto Odoacre in parecchie battaglie, assediatolo in Ravenna, e poscia preso e ucciso, rimase padrone di tutta l'Italia (493), nella quale a consolidare la sua potenza, pretese di amalgamare la nazione conquistatrice colla conquistata, perciò nel governo, nelle cariche, mischiò Goti e Romani; perlochè il suo regno (tranne le due illustri vittime Boezio e Simmaco immolate alla sua gelosia) fu men tristo di quello che potrebbe farlo supporre il nome di barbaro o di Goto. La debolezza di Teodato che gli successe, porgeva il destro a Giustiniano imperatore d'Oriente di ricuperare l'Italia, e Belisario il famoso duce la ritoglieva, non resistente Teodato, e la teneva (ad onta delle valorose difese di Vitige successore di Teodato): ma ne facevan poi i Greci sì aspro governo, che rifattisi forti intanto i Goti sotto Totila, gl'Italiani parteggiaron per questi, (544) e i Greci presto perdettero quello che presto avean racquistato. Totila prese Roma, la disertò, la smantellò, e lasciolla: la riprese poi e la restaurò. Narsete mandato dopo Belisario da Costantinopoli, poco cambiamento portò alla potenza greca in Italia: ebbe qualche successo temporario, ma in 12 anni non bastò mai a ripiantarvela universalmente: anzi fu desso la infausta cagione che nuovi barbari venissero a dominare il bel paese, e che più diuturnamente vi restassero. Fu Narsete che irato dai sarcasmi della moglie di Giustino imperatore, vi chiamò i Longobardi nel 568, i più barbari fra gl'invasori fin qui. Così Roma pagava ad usura la signoria che avea lungo tempo tenuta su tutte le nazioni europee, mentre

niuna ve n'ebbe che non si credesse permesso assalire, predare, dominare l'Italia.

Alboino capo dei Longobardi, accozzo di gente scandinava, unna, sarmata, sveva, bulgara e sassone, scendeva per l'Alpi e di mano in mano che una città conquistava, vi installava un capo o duca; e sua capitale faceva di Pavia. Poca resistenza fecero i Greci e si contentarono di raccogliersi intorno a Ravenna, divenuta poi capitale dell'Esarcato, porzione del territorio loro rimasto in Italia: mentre Roma abbandonata da essi, nè osata assalire dai Longobardi, ebbe fin d'allora nei pontefici i suoi protettori e i suoi capi; e se dominio italiano rimase in Italia, rimase in Roma. Più che la serie dei primi re longobardi, sanguinarii tutti e feroci, periti perciò spesso di ferro, e degli altri oziosi o infingardi; gioverà alla storia di questa età rammentare ch'ei ridussero in servitù non il paese solo ma le persone, « e molti dei nobili furon da loro per cupidigia uccisi, e gli altri divisi fra gli ospiti, affinchè pagassero ai Longobardi la terza parte dei loro frutti (*). » Quindi fin d'allora le ire degli Italiani contro ogni razza settentrionale e le simpatie piuttosto verso i Franchi, stranieri essi pure, a cui più di una volta ricorsero per aiuto contro i Longobardi: ire e simpatie che fino ai nostri giorni si sono perpetuate, per le stesse cause e cogli stessi effetti. Ma queste chiamate di stranieri per cacciare stranieri, furono allora trista semente di prolungata servitù, mutato solo il nome del padrone. Or quando Astolfo uno dei re Longobardi, dirazzando, prese le armi nel 752, e conquistata Ravenna e l'Esarcato sui Greci, assalì Roma, il Papa Stefano II, continuando nel bell'ufficio di protettore di quella città, non ebbe altra via di difesa che invocare l'aiuto di Pipino, il quale scende in Italia, sconfigge Astolfo, l'assedia in Pavia e ne ottiene promessa di pace a Roma, e restituzione delle conquiste: ma non stando Astolfo alla parola, Pipino nuovamente lo batte, lo stringe, lo spoglia delle conquiste e ne fa donazione alla Chiesa romana (756). Desiderio ricadeva nell'errore del suo predecessore Astolfo: invadeva le città pontificie e assaliva Roma, onde il papa Adriano I a ricorrere a Carlomagno allora imperante in Francia, e questi a varcare le Alpi, combattere aspramente e lungamente con Desiderio e Adelchi suo figlio, vincerli finalmente e spogliarli, e finire con loro la dominazione longobarda (774).

Ne cominciava una nuova, ma sempre straniera, quella de' Franchi. Carlomagno si recava in mano tutte le possessioni già lombarde: sulle già date alla Chiesa da Pipino e da lui confermate, dominava come patrizio; e sola Venezia, Napoli e altre città meridionali, Sicilia, Sardegna e Corsica riconoscevano una certa dipendenza dall'impero orientale. Roma la scoteva totalmente, dai re d'Italia creando un imperatore occidentale. Carlomagno nel dì di Natale del 799 veniva in Roma coronato imperatore dei Romani dal Papa Leone III, che aveva indotto il popolo a questa scelta: ed ecco nuovamente l'Italia regnata da un capo, il cui ampio dominio si stendeva sulla Francia, la Spagna e la Germania: lo che non era buono per essa, poichè, mentre questo nuovo ordinamento non le prometteva alcuna indipendenza, il dovere aspettare e ricevere i suoi re ad arbitrio della casa carolinga, la doveva inviluppare in frequenti lotte di niuna utilità per lei. A quest'epoca il sistema feudale che riconosce la sua origine dall'invasione longobarda, ha il suo maggiore sviluppo. Carlomagno fu quegli che le maggior numero e da per tutto distribuì le terre regie col titolo di benefizi o *feudi*, ai suoi fedeli, che con nome esclusivo si chiamaron *bassi*, *vassi*, *vassalli*. Pipino fu scelto da Carlo a suo successore, ma morto quello, non restava al vecchio imperatore che Lodovico, figlio ch'ei prevedeva poco degno di sè. E qui comincia una lunga serie di guerre combattute in Italia, non per alcuna bella causa nazionale, ma solo per cupidigia di avere i re d'Italia anche l'impero; gli imperatori anche il regno d'Italia: il peggio fu che, colto il destro, i Saracini che da qualche tempo infestavano i mari contermini all'Italia, invitati da un Greco traditore per nome Eu-

(*) Paolo Diacono, L. II, 32.

femio, a venir dall'Affrica in Sicilia, vi acendnno difatti e se ne iosignoriscono (828), doede poi infestano di più il mare, a corrono la terra ferma e si epingneo fle sotto Roma depredandoee i suburbii. Nell'880 Carlo il Grosso nono re da Carlomageo, riuelva in se le coroee imperiale, francese e germaeica, eloè tutto l'impero del aeo avolo, ma le riunlva per vedersele togliere ad una ad ooa ed egli morire strangolato. Allora levasi anche l'Italia e Berengario doca o marchese del Frieli, fa valere la aua diaceodenza dai Carolingi ed è coronato re a Milaoo. Nen ne guadagnava perciò l'Italia per rifarsi nazione; ma s'ingolfave in neove guerre di partito, alcuni eiaodo per Berengario, altri per Arnolfo re tedesco, che pretendeva diritti sull'Italia; altri finalmeete per altri duchi Italiani: e lungo aarebbe qoi il riferire quali e quanti stranieri fossero allora chiamati a venir coll'armi nel nostro paese a dar man forte ora ad un partito, ora all'altro: ma aveeturatamente notevole sopra tutte le altre fu la chiamata di Ottooe I re di Germania, come quella i cui effetti duraeo fino ai dl nostri. Era staio eletio nel 951 regolarmente e ie assemblea nazinnale, re Berengario II col suo figlio Adalberto; a cui volendo egli dare in eioglie a viva forza Adelaide figlia di Ugo eno degli aeteceden ti re d'Italia, ella implora aiuto da Ottone re di Germania, che oon fu tardo alla chiamata, e varcate le Alpi seeza trovar resistenza, impalmata Adelaide, si fece coronar re d'Italia a Pavia (952). Iesorti di nuovo Berengario e Adalberto, Ottone scende di oeovo, gli depone ambedue e riceve di noovo la corona regia a Milano, nel 961, e l'anno dopo l'imperiale a Roma. Ottone II seo figlio preedea parte alle guerro che agitavano l'Italia meridionale, fra i principi longobardi rimasti a Beoeveeto ancho dopo la caduta del loro connazionali, le città che tuttora vi obbedivano all'impero greco, e i Saracini: vi corre rischi replicati e poco frutto eo trae, finchè morto giovine gli succede Ottone III (983) ancor fanciollo. In Roma intaoto eran dissidii gravissimi da molti anni a cagione della successione dei papi: cogliendo l'occasione, Crescenzio uno dei capitaoi della città, recavasi io mano il potere e tirannicamente lo eeercitava; nè valeva l'accorrere di Ottone a soggiogarlo, chè appena allontanatosi, quei rimbaldanziva, sicchè non potè rimetter pace in Roma, che col far troncare il capo a Crescenzio o ai seei partigiani: ma poco stante muore anch'egli tuttavia giovieetto (1002). Pareva che di tratto in tratto risplendease alla mente degli Italiani l'idea di tornar padroni di se, e finirla colle dominazioni straniere, e fu questa la seconda volta che lo tentarono, o adunatisi in Pavia, gridarono re Arduino marchese d'Ivrea: ma Arrigo II creato imperatore in Germania inteede seccedere agli Ottoni ono sul nell'impero ma anco nel regno d'Italia e vi acende con un eaercito. Arduino gli resiste, lo batte e lo caccia. Arrigo rifà gente e torna, ma Arduino non secondato questa flata dai suoi conti, che gli preferiscono uno straniero, è vinto alla sua volta.

Ora ci avviciniamo ad un'epoca di gran momento. L'Italia che unita non sapeva o non poteva riconquistar la aua indipendenza, va tacitamente racquistaedola in diverse sue parti. Gl'imperatori germaoici costretti ad ogni tratto ad accorrere in Italia a reprimervi i moti, e di là poi a ripassare in Germania per acquietarne altri consimili, non possono bastare a teeere in soggezione il nostro paese che abbandonato a se, sfogasi tosto in guerre fra città e città, come quella tra Lucca e Pisa, tra Fiesole e Firenze. Intanto ogei città faceva sperimento di sue forze che poi rivolgerebbe a più nneato e bello scopo. Presso a poco uniforme è la storia d'Italia sotto Corrado il Salico (1024), e Arrigo III (1039): en eonlinuato scendere dell'imperatore in Italia, ora per farvi valere il suo diritto, ora per sostenere i pontefici, ora per soggettare città o per dar mano ad una parte contro l'altra in esso, specialmeete in Milano: ma da questa uniformità risultano i fatti gloriosi dei Genovesi e Pisaei contro i Saracini di Corsica e Sardegna, e il domioio su queste isole da essi acquistato e manteouto. Gloriose pure eran le gesta dei Normanni in Italia, ma a danno di essa, poichè chiamativi dai duchi longobardi contro ai Saracini e Greci, vi prendevano piede e gettavaeo le foedamenta di un domioio che fu poi uno dei più fiorenti della penisola.

Ma venuto a regnare Arrigo IV (1056), il seme delle lunghe discordie fra l'impero e la chiesa, cioè la questione delle investiture, che parea dovesse fruttare la preponderanza dell' uno dei due poteri, fruttò invece l' occasione di avanzare, segnatamente a Roma, a Milano, in Toscana, le iniziate libertà. E qui, benchè a questo nuovo ordinamento d' Italia più che ad altro, dobbiamo tener dietro, pure non possiamo scorrere questo rilevantissimo periodo dove domina un gran nome, col solito compasso, ma dobbiam particolareggiarlo più del solito. Era stato eletto papa il monaco Ildebrando, il celebre Gregorio VII (1073), gran riformatore della disciplina e propugnatore dei diritti ecclesiastici: lo che spiaceva ad Arrigo per se e pei suoi aderenti rimasti colpiti da quella riforme: onde l' imperatore a convocare una dieta e annullar l' elezione del pontefice, e questi a scomunicare e deporre alla sua volta Arrigo e sciorre i sudditi di lui dal giuramento di fedeltà. È forza allora all' imperatore scendere penitente in Italia a domandar perdono e assoluzione: ma non va molto che ribella nuovamente e con poderoso esercito torna in Italia: se gli ribellano allora i Tedeschi ed eleggono altro imperatore in Rodolfo: ei sta saldo e si avanza a porre e levar l' assedio per 2 volte a Firenze e 3 a Roma: alla quarta gli sono aperte le porte: Gregorio si chiude in Castel S. Angelo; ma accorso il normanno Roberto Guiscardo già fattosi forte in Puglia, lo libera e seco il conduce a Salerno, ove il pontefice muore (1085), lasciando però accresciuti i suoi dominii, per le donazioni già fatte alla S. Sede da Matilde Contessa di Toscana. Liberato allora da sì costante e forte antagonista nuovamente Arrigo passa le Alpi, ma le città dell' alta Italia questa volta avean veduto chiaro il loro vantaggio, e strettesi in lega (e fu la prima lombarda) contro a' Tedeschi, ributtarono facilmente il nemico, e, che è più, si costituirono in Comuni coi loro consoli. Vuolsi però notare, come il Comune non si resse dapprima se non in modi indeterminati e vari, or sotto il vescovo o suo avvocato o visconte, or sotto qualche altro capitano o capo-popolo; nè fu se non dopo aver provato mezzo secolo all' incirca di tal governo provvisorio, direbbesi, che si pensò ad ordinarlo e costituirlo con norme fisse. Vuolsi pure notare come questo ordinamento fu prima e più generalmente nelle città settentrionali e centrali della nostra penisola: in quelle cioè che le prime provarono e più gravi queste continue discese degl' imperatori tedeschi. Vuolsi finalmente notare, che il governo delle accennate città era libero al di dentro, non indipendente al di fuori, poichè ad ora ad ora gl' imperatori si argomentavano di rammentar loro che eran sudditi dell' impero germanico. Infatti Arrigo V (1110) seguì le tracce dei suoi antecessori e, o per soggettar città e castella, o per impedire ai papi di adire l' eredità della Contessa Matilde, fece anch' egli le sue discese in Italia, e trovò, fatto strano! città che presero le sue parti. Altrettanto fece Lotario che gli successe (1125); ma la successione di Corrado II dov' essere segnata come principio o almeno sviluppo delle malaugurate parti guelfa e ghibellina, che per tre secoli circa divisero miseramente il nostro paese e lo fecero correr sangue, e delle quali è da rintracciar la sorgente in Germania. A Corrado II di Hohenstauffen, successore della Casa dei Franconi, detta anche dei Ghibellini, fu disputata la corona imperiale da Arrigo di Este, o de' Guelfi: vinse il primo l' elezione e quindi cominciò il lungo regno di questi Svevi, e si usarono in Germania i due nomi di Guelfi e Ghibellini, il primo ad accennare la parte antimperiale, il secondo quella degli eredi e successori della prima e propriamente detta casa Ghibellina. Le Crociate, che con tanto ardore portavano l' occidente verso l' oriente, impediron Corrado da calare come i suoi predecessori in Italia: e tempo propizio sarebbe stato quello per le città di infrangere pur una volta ogni catena di dependenza, ma sventuratamente le spesero in osteggiarsi le une le altre per rivalità, per gelosie meschine. Però, quando con Federigo I Barbarossa asceso al trono, tornò (1152) più minaccioso il pericolo di ricadere in intera servitù, le trovò, poche eccettuate, pronte e forti a fargli fronte. Il nuovo imperatore a racquistare il potere sull' Italia, ridotto a poco più che un nome, scende dall' Alpi e va

contro Milano (1154), che resistendo, il turbine va a scaricarsi contro Tortona che ne resta distrutta: poi fattosi coronare a Pavia si avviava per lo stesso oggetto a Roma, sollevata da Arnaldo da Brescia: vi batte i Romani ribellati, incendia Spoleto e contento di queste mostra di sua violenza, torna in Germania: ma nel 1158 scendeva da capo per finirla cogl' Italiani che non volean sapere di potere imperiale: sottomette Brescia, oppugna Milano: sennonchè venivano le trattative a sospendere una decisione perentoria. Una dieta era dal Barbarossa ordinata a Roncaglia: i giureconsulti vi deciderebbero a chi la ragione. Pei legali, com' era da aspettarsi, fu dell' imperatore. Non vi si acquetava Milano, quindi Federigo a ripigliar l' armi e assediar Crema che resiste sei mesi e mezzo, poi le è forza rendersi a discrizione; la discrizione di Federigo fu di agguagliarla al suolo. Poi voltatosi contro Milano e assediatala, questa nove mesi sta salda, cede finalmente e le tocca la stessa sorte di Crema (1162). Riscende Federigo l' anno appresso ma con poco risultato, e di nuovo tre anni dopo, e lasciandosi a spalle la Lombardia, va contro Roma la prende, ma gli è duopo fuggirne in Germania, malattie e terrori sperperando il suo esercito. Videro allora finalmente le città d' Italia superiore la loro salute in una nuova lega, e nel 1167 i loro deputati adunatisi a Pontida fermaron con giuramento di non far pace nè tregua col tedesco e d' impedir che esercito imperiale varcasse le Alpi: non vi parteciparono nè Genova nè Pisa, belligeranti fra loro, nè Toscana tutta che dell' una o dell' altra delle dette città avea sposato le parti. La lega intanto non posava, e a difesa, fabbricava una città chiamandola dal nome di Alessandro III suo alleato, Alessandria: nè avean tempo di coprirla di tetti, che il Barbarossa scendeva per la quinta volta (1174) e si avventava ad essa che stava salda quattro mesi; ne seguivan trattati, ma eran trattenimenti, chè due anni dopo (1176) rifatto l' esercito, Barbarossa minacciava nuovamente l' alta Italia: allora i Milanesi con poche altre forze degli alleati andare a suo incontro, trovarlo a Legnano e ai 29 maggio combatter la più bella e gloriosa battaglia di nostra storia. Non vi ebbe altra salute pel tedesco che ricorrere a una pace, che fu trattata a Venezia nel 1177, e conclusa a Costanza nel 1183, pace che, con alcune restrizioni di non grande momento, assicurava l' indipendenza delle città italiane confederate.

A Federigo I morto alla crociata succedeva (1190) Arrigo VI, che, per la moglie Costanza figlia di Ruggeri re di Napoli, riunita anche questa corona all' imperiale, faceva egli pure sue discese in Italia, tiranneggiava i sudditi tedeschi e italiani, con che si procacciava morte di veleno (1197), e lasciava il trono al figlio Federigo II ancor fanciullo. Del quale non facendosi conto in Germania, parte eleggeva Filippo di Svevia di casa Ghibellina, parte Ottone di Sassonia, di casa Guelfa. E come anche in Italia chi parteggiò pell' uno e chi pell' altro, così i nomi (non i partiti, che preesistevano) invalsero pure presso di noi. Intanto un gran Papa, Innocenzo III, corroborava il potere temporale della Chiesa rivendicandole la eredità della Contessa Matilde. Venezia pure che nella presa di Costantinopoli tanto si distingueva (1203), ne guadagnava dilatazione di dominio nelle isole orientali: anche Pisani e Genovesi fecero stabilimenti in Oriente, bella via ad allargare e arricchire i loro commerci. Cominciato appena a imperare Federigo II si ruppe col Papa, colle città lombarde e scese più volte in Italia, e fu fatta contro lui un' altra lega, che non produsse però i bei fatti delle prime: fu guerre a sfogo di odio di parte guelfa contro ghibellina: non ebbe altra cagion la battaglia detta della Meloria ove i Genovesi Guelfi furon rotti dai Pisani Ghibellini (1241), onde in Toscana questo partito prese fin d' allora a preponderare notevolmente. Affievolivasi però in Parma e in Bologna ove i Guelfi battevan Federigo e gli facevano prigione il figlio Enzo: e questa alternativa di rotte o di vittorie ora dell' una parte, ora dell' altra, durò fino alla morte di Federigo II nel 1250. Gli succedeva il figlio Corrado IV in Germania: in Puglia e Sicilia governava per esso Manfredi, e morto Corrado, proseguiva a tenere il regno pel di lui figlio Corradino, poi a conquistarlo e tenerlo per se, contrastanti i papi. Pe-

rò a consolidare la sua usurpazione aiutava i Ghibellini di Lombardia, (fra cui iniquissimo, ferocissimo Ezzelino da Romano, fattosi signore di Verona, Vicenza e Padova) e quei di Toscana, fuorusciti da Firenze: da che veniva la celebre giornata di Monteperti guadagnata dai Ghibellini, il loro ritorno in Firenze, e la disegnata distruzione di essa impedita da Farinata degli Uberti. Ma non di lunga durata fu la prosperità dei Ghibellini. Papa Clemente IV capo naturale dei Guelfi offrive il regno di Sicilia a chi sel venisse a prendere: e Carlo d' Angiò accettava, e vinta la battaglia di Benevento (1266), ove Manfredi tradito dai suoi baroni periva, si avea lo stato. Ma come i Francesi aspro governo ne faceano, il popolo a sollevarsi contro, e i Ghibellini a prender animo e chiamarvi Corradino. Venne l' animoso giovinetto, ma battuto a Tagliacozzo, preso poi per tradimento, fu mandato al supplizio, e con esso finì la stirpe sveva. Presso però ad esser decapitato gettava un guanto ai circostanti · e diè a vedere col fatto di averlo raccolto Giovanni da Procida, che d' accordo con Pietro re d' Aragona diessi tutto ad accumular odio contro gli Angioini dentro e fuori del Regno; talchè quello traboccando portava i Vespri Siciliani (1282), sterminio dei Francesi in tutta Sicilia. L' Aragonese era là pronto con una flotta e s' impadroniva dell' isola e la teneva. ed ecco in Italia Tedeschi, Francesi e Spagnuoli. Il danno fu che la parte guelfa, fin qui italiana ossia tendente all' indipendenza da dominio straniero, si fece francese, ed ebbe dalla sua Bonifacio VIII (1294) (Infatto i Guelfi esagerati, prima in Pistoia, poi in Firenze e altre città toscane presero a chiamarsi Neri, contro a' Bianchi guelfi moderati e però sospettati di Ghibellinismo), che in aiuto di essa chiamò in Italia Carlo di Valois della casa di Francia, che entrato in Firenze spodestò ed esiliò i Bianchi (fra cui Dante) e mise in auge i Neri (1301). Fu peggio poi quando morto Bonifacio, in seguito ai dissidi insorti tra esso e Filippo il Bello di Francia e la famiglia Colonna, fu eletto (1305) papa Clemente V francese, che non solo governò a posta del re francese, ma in Francia trasportò la residenza pontificia che vi restò 70 anni La parte guelfa francese trionfò allora dovunque: in Toscana si accrebbero i Neri, in Bologna prevalsero cacciando i Bianchi; in Milano, ove i Visconti di parte ghibellina avean cacciati i Torriani (che si erano a poco a poco recato in mano il potere) furon essi cacciati allor volta, e ne seguitò una lega guelfa di città: solo in Verona gli Scaligeri sostenevano tuttavia con qualche forza la parte ghibellina.

Or chi, in questo stato di cose, si aspetterebbe una nuova discesa d' imperator tedesco in Italia? Pure fu così: Arrigo VII di Luccemburgo scese con poca gente e poco denaro (1310) e fu accolto (più sorprendente ancora) non solo dai pochi Ghibellini, ma dai molti Guelfi. Poco più fece che ripeter diritti, riconosciuti lui presente, conculcati appena passato; far rimpatriar fuorusciti, come fu a Milano ove per sue volere rientrarono i Visconti e vi dominaron poi sempre. Firenze soltanto stiè salda nella sua parte guelfa, e assediata da Arrigo resistè: e la stessa resistenza avrebbe trovato in Roberto re di Napoli, ove appunto avviavasi, quando la morte lo colse a Buonconvente (1313). e la parte ghibellina già decadente più si affievolì, finchè fece prova di riuscitar la Uguccione della Fagiuole, fatto capitano di Pisa e Lucca, e più tardi Castruccio Castracane, signore di Lucca e di Pistoia (1325). Ma per capo ghibellino ch' ei fosse. Pisa l' antica ghibellina, non volle saper di lui; Firenze guelfa gli resistè ma rimasta vinta fu costretta a dar di se signoria al Duca di Calabria figlio del re Roberto. Pisa pure decadeva, toltale la Sardegna dai re d' Aragona. In Lombardia frattanto ferveva la lotta pressochè in ogni città, fra una famiglia potente, che se ne disputava il principato con un' altra sua pari: e da queste lotte uscirono vincitori Scaligeri in Verona, Carraresi in Padova, Estensi in Ferrara: ma soprattutto consolidavansi i Visconti in Milano: si aveano ridotto a loro obbedienza, Cremona, Tortona, Alessandria, Pavia. Matteo capo di queste famiglia, non curando le minacce dei pontefici, nè le armi di re Roberto, nè di Filippo di Valois, chiamatovi dai Guelfi a capitanarli; assaliva Genova, batteva i Guelfi e fondava la potenza di sua casa (1321). Poco appresso però essa vacillava, chè

Lodovico il Bavaro eletto imperatore, preso dal vezzo di scendere anch'egli io Italia, veniva a Milano, vi deponeva Galeazzo figlio di Matteo: calava poi in Toscana e vi prendeva Pisa, scansava avvicinarsi a Firenze e proseguiva per Roma, ove ie odiu di papa Giovaeni XXII che lo leimicava, fe'creare un antipapa; ma sollavatosegli contro il popolo di Roma, tornava in Germaeia, veedute a chi ie voleva città e signorie (1330). I Ghibellini rimasti senza capo si diedero a Giovanni re di Boemia, figlio dei Lucemburghese anzidetto, ma questi pure vendute città e signorie, rifuggiva ie Germania (1333). È da notare come circa questo tempo Venezia, in seguito di leghe e trattati colle città del continente, venne in esso ad avere i primi possessi: come anche Genova si sottopose al governo di un doge (1339) e come Firenze stanca della tirannia del Duca d'Atene, cei si era data, il cacciò nel 1342 e continuò a governarsi in forma di repubblica. Nell'anno seguente Roberto morendo lasciava Il trono alla sua nipote Giovanna, che per consolarsi della morte del primo marito, Andrea d'Ungheria cui ella lasciò uccidere, ne impalmò di poi successivamente altri tre, tutti stranieri.

Nata era in Roma l'aono 1347 e vi si andava aviieppando una ludiora scena per finir poi in tragedia. Cola di Rienzo, giovane popolano, riscalda, agita, il popolo colla idea di restaurare l'antica repubblica romana, da lui detta il *buono stato*: il popolo lo crea suo tribuno; egli impone al papa tornare a Roma, cita l'imperatore al suo tribunale. Ma i Colonna, gli Orsini, i Savelli prendon l'armi, ed egli col popolo dalla sua, vince; ma voltosi quello contro di lui, è astretto a fuggire, e a cader poi nelle mani di papa Innocenzo VI in Avignone, donde da esso è mandato col cardinale Albornoz a restaurare la potenza papale le Italia. Torna in Roma e vi fa da senatore: finchè di là a poco, dal popolo e grandi sollevatisi è trucidato (1354). Non per tanto si restaura il potere pontificio, e più ancora quando nel 1377 Gregorio XI riportò la sede in Roma. Firenze intanto si nemicava coi Viscontl, I maggiori principi d'Italia, e contienava sue guerre di rivalità con Pisa. Genova per la stessa cagione guerreggiava con Venezia, e fu gran battaglia navale quella che si diedero nel Bosforo (1352), Paganino Doria capitanando per l'una, Niccolò Pisani per l'altra, ambedue grandi ammiragli; ne segui pace fra le due repubbliche, ma Venezia intanto era turbata dalla congiura della stesso suo doge Mariu Faliero (1355) che vi mise la vita. E Roma era più di Venezia turbata dal così detto grande scisma di occidente (1378), conseguenza dell'essere stato eletto papa Urbano VI napoletano, e di essergli stato contrapposto dalla fazione francese uno dei suoi, Clemente VII. Nè quetava Napoli, ove i molteplici successori chiamativi dalla regina Giovanna, la tenevano in continua guerra dal 1381 al 1399 in cui uscì vincitore di tutti Ladislao. In Toscana, in tutta l'Italia media numerosi sollevamenti dei popolani minori, contro a'maggiori divenuti nobili. Questi ie Firenze si dividevano ie due: gli Albizzi a capo dei più aristocratici, i Ricci e i Medici, dei più democratici. Salvestro Medici fatto gonfaloniere nel 1378, sollevava le arti minori contro le maggiori, segnatamente quella della lana, detta de'Ciumpi: ne seguiva il tumulto che da essi prene il nome, e Michele Lando uno di loro fu fatto gonfaloniere. Ma se gli voltaree contro i suoi compagni stessi, e cadde (1379). Così in Genova, agli antichi partiti dei Doria e Fieschi erano succeduti que'de li Adorni e Fregosi: di più che Genova si era impegnata con Venezia emula antica in nuova guerra, ove i Genovesi prima furon vinti, vincer poi a sua posta (1379): fu finalmente fatta pace nel 1381. Ma la signoria de' Visconti che abbiam già detto gareggiare, giunge adesso al suo punto culminante; Gian Galeazzo, spacciatosi di suo zio Bernabò toglie Verona agli Scaligeri, ai Carraresi Padova, Bologna ai Bentivoglio: assale Fireeze, che a stento si salva, e comprato il titolo di Duca di Milano dall'imperator Venceslao (1395), acquista Pisa da ee Appiano, che l'avea usurpata a On Gambacorta: si impadronisce di Perugia rimasa senza capo, morto Pandolfo Baglione, che ne era veouto come tutti gli altri in signoria: ie breve, fuori di Modena e Mantova, si fa padrone di tutta Lombardia, e di molte città di Toscana.

Ma alla sua morte poco mancò che non si sfasciasse subito il suo recente edifizio: la vedova, i figli Giovanni e Filippo, i condottieri o capitani di ventura (ed è questo appunto il tempo in cui sono in gran voga in Italia) solivan gli uni contro gli altri le città, se le appropriano, le tiranneggiano, finchè scannato Giovanni per le sue enormità, e rimasto solo duca Filippo, le città più lontane, come quelle di Toscana, scossero la dipendenza, altre colle armi dei loro antichi o nuovi capi, si sottrassero ai Visconti. Sola Pisa era rimasta a un bastardo di questa casa, che la vendetta ai Fiorentini (1406). Questi intanto avean da difendersi contro l'ambizione di Ladislao re di Napoli che invadeva Roma e Toscana, e durò parecchi anni la guerra, prendendovi parte varii principi, fra cui il Conte Amedeo VII di Savoia, famiglia principesca, che cresciuta quietamente in casa o piuttosto conducendo belle imprese cavalleresche al di fuori, e ingrandito di tempo in tempo il suo stato, comincia da qui in poi a prender parte attiva nelle cose italiane: poco appresso (1416) dall'Imperator Sigismondo, Amedeo VIII otteneva il titolo di duca. Frattanto a Napoli un'altra Giovanna più rea della prima succeduta a Ladislao, empie di liti e di guerre il reame, prima pei dissidii coniugali, poi per adozioni, sendo senza prole, fatte e revocate, di Aragonesi, di Angioini, finchè soverchiati i competitori regna Alfonso già re di Aragona e Sicilia (1435).

Continuavano in Firenze le lotte fra l'aristocrazia, a cui capo gli Albizzi, e la democrazia primeggiata dai Medici. Rinaldo degli Albizi tentò, con imprigionar Cosimo troppo a se prevalente e cacciarlo in esilio (1433), spacciarsi del suo competitore, ma dopo un anno Cosimo è richiamato e tocca ad esulare all'Albizzi. Intanto Filippo Maria coll'opera del Carmagnuola racquistava tutto lo stato dell'avo, ma sospettoso per indole dubitando della fede del suo capitano, e vilipesolo, questi gli sommove Firenze e Venezia, che collegate danno al Carmagnola loro forze a condurre contro Filippo: varia è la fortuna della guerra dal 1426 al 31: ma venuto in sospetto anche agli alleati il Carmagnuola, dai Veneti era condannato nel capo. Si riaccendeva la guerra fra Visconti e le repubbliche veneta, fiorentina e genovese; e combattuta a voglia dei condottieri di ventura, il Piccinino per Filippo, per le repubbliche lo Sforza, durava con esito insignificante, finchè il duca non si avvinceva lo Sforza con dargli sua figlia in isposa. Ed ecco alla sua morte nel 1447, pretendere al ducato lo Sforza e il duca d'Orleans ed entrambi coll'armi; con cui lo Sforza vinceva, e vi regnava indisturbato. A Roma Stefano Porcari faceva il second'atto della stessa tragedia di Cola di Rienzo nel 1453. Sennonchè quest'epoca rammenta un fatto ben più notevole: la presa di Costantinopoli fatta dai Turchi condotti da Maometto II: epoca con cui generalmente gli storici chiudono i tempi di mezzo, e dan principio ai

TEMPI MODERNI

Venezia già forte in oriente vedea pericolare colà i suoi possessi pei nuovi vicini, e prima con alleati poi sola, sosteneva la guerra col Turco (1463): ma in casa propria avea sacrificato alla sospettosa sua politica uno dei suoi dogi più gloriosi, Francesco Foscari e il suo figlio. Nel 1466 morivano due dei più notevoli uomini che avean figurato in questo secolo, Cosimo de' Medici e Francesco Sforza. Ora dopo le lunghe convulsioni, si potea dire che Italia quetasse, se non l'avesser turbata interne congiure (1476). Una di queste a Genova, menata da un Girolamo Gentile che volea sottrarla dal potere di Milano cui s'era data fin dal 1458: la seconda in Modena donde Niccolò d'Este tentò espellere il duca Ercole: la terza in Milano tiranneggiata da Galeazzo Sforza cui tre giovani, Olgiati, Visconti e Lampugnani trucidarono, trucidati poi essi stessi dal popolo, succedendo nel ducato Gian Galeazzo ancor fanciullo; la quarta in Firenze, la famosa congiura de' Pazzi contro Lorenzo e Giuliano figli e successori nel potere di Piero de' Medici (1478). Tutte a nulla meglio riuscirono che al supplizio dei loro autori, restando gli stati sotto l'antica dominazione, forse anche rinerudita. Anzi a Firenze toccò assai peggio, perchè irritato il papa Sisto IV,

dell'essere stato appiccato il vescovo di Firenze Salviati come intinto nella congiura, alleavasi con Ferdinando re di Napoli e con Siena repubblica contro Firenze, che presto assalita correva grande pericolo, se Lorenzo coraggiosamente non fosse corso a Napoli, ove avesse dissuaso quel re dal proseguire, e conchiusa pace con esso (1480); dopo di che il Magnifico Lorenzo fu più padrone di Firenze che prima. Ma egli almeno un servigio le avea reso: non così a Milano Lodovico il Moro, che usurpatosi l'autorità del minorenne suo nipote Galeazzo, ne usò poi per tirare sull'Italia un nembo di guai. Proseguono poi per interessi privati più che per comuni altre congiure e violenze, come quella contro Girolamo Riario signore d'Imola e di Forlì pugnalato da' suoi capitani; come l'altra contro Galeotto Manfredi signore di Faenza (1489). Ma eran tutti delitti che a nulla riuscivano: ormai il libero governo era spento in Italia, e, tranne Firenze, Siena, Lucca, Genova e Venezia, si erano di dovunque impiantati, assodati, i principati ereditari.

Fermo di tenersi nel potere, il Moro si afforzava coll'alleanza del re di Francia, l'avventuriere Carlo VIII, il quale chiamato da Lodovico scendeva in Italia (1494), e poco fermatosi in Lombardia si appressava a Toscana. Il dappoco Piero de' Medici impaurito gli cedeva delle castella, perlochè era dalla signoria cacciato di Firenze; ma Carlo intanto vi entrava da conquistatore, e imponea dure leggi. « Ebbene, sonate le vostre trombe, e noi suoneremo le nostre campane », gli dicea Pier Capponi e gli stracciava in faccia gli obbrobriosi capitoli. Calò a più miti accordi Carlo, e senza ostacolo incontrare proseguì fino a Roma e poscia a Napoli, corsa da un capo all'altro in poco tempo tutta la penisola. Ora, era morto l'antico valore nei cuori italici? Non pare, poichè l'avventuriere francese, saputa alleata a suoi danni tutta Italia, con a capo il Moro traditore di tutti e ora anche di lui; colla stessa e maggior celerità della venuta, facea sua ritornata, non senza però che a Fornovo pericolasse il suo esercito, battuto dagl'Italiani che lo vi aspettavano (1495). I Francesi rimasti in Napoli, in Pisa e altrove capitolavan dipoi e tutti i principi tornavano nei loro stati, tranne i Medici: non che noi tentassero, ma grande avversario trovarono nel Savonarola, che dapprima si tirava dietro il popolo nella sua avversione alla famiglia esule, ma poi dal popolo stesso era abbruciato in mezzo alla piazza (1498).

Intanto morto Carlo VIII, gli succedeva Luigi XII, e pretessendo diritti per una sua avola sul ducato milanese, tratti dalla sua i Veneziani e il papa Alessandro VI; assaliva Milano, e lo prendeva, fuggendone il Moro in Svizzera (1499). Il quale raccoltavi gente mercenaria tornava, riconquistava il ducato, finchè tradito dagli Svizzeri non cade in mano dei Francesi che lascianlo morire nel fondo di una torre. Agognava allora Luigi al regno di Napoli e alleatosi con Ferdinando di Spagna, se ne insignoriva, ma nata disputa fra i due re nella divisione delle spoglie, gli Spagnuoli alla condotta di Consalvo, battono più volte i Francesi e li cacciano, ed essi restan padroni nel 1503: in quest'anno stesso moriva Alessandro VI di trista memoria, e Giulio II suo successore astringeva l'iniquo Cesare Borgia, più noto come duca Valentino, a restituire le città della Romagna ch'avea tolte ai signorotti parte colla violenza, parte spacciandoli col veleno, e tenevale a nome della S. Sede. Giulio rivoleva anche le città pontificie che nello scorso secolo Venezia si era prese, nè per giungervi schifò dall'entrare in lega coi re di Francia e di Spagna e coll'imperatore Massimiliano: la celebre lega detta di Cambrai (1508). Rottasi la guerra, i Veneti son vinti ad Agnadello (1509) dai Francesi, e Giulio tornava sul suo: ma destramente staccatosi dalla lega e fatta pace con Venezia, ferma voler purgar l'Italia dai barbari, e cominciando dai Francesi in persona va contro di loro: è battuto, ma non si abbatte; forma una seconda lega con Venezia, Svizzeri, Spagna e Inghilterra contro i Francesi, che ad onta delle mirabili gesta del loro giovane eroe Gastone di Foix, forz'è che cedano e sfrattino dal Milanese (1511) ove torna un figlio del Moro a regnare. L'Italia intanto non risentiva pro, anzi avea danno dalla cacciata dei Francesi, poichè gli Spagnuoli prendon di mira la repubblica fiorentina, e dan mano ai Medici per rifarsene

signori e Prato messa a sacco era una prova della barbarie degli Spagnuoli, superiore a quella di tutti i barbari fin qui stati (1512). Firenze, stretta dall'armi spagnuola e papalina, riaccetta i Medici, uno dei quali, il cardinal Giovanni, fu fatto papa l'anno seguente, ed è il celebre Leone X. Il re francese ritentata invano la conquista del Milanese, muore nel 1514, e Francesco I che gli succede cala tosto in Italia e combatte e vince a Marignano quella famosa battaglia detta dei giganti, per cui Lombardia torna a Francia.

Comparisce qui l'uomo che dominò poi gran parte di questo secolo, e specialmente nelle cose d'Italia, Carlo V re di Spagna e imperatore di Germania (1519). Nata gelosia tra esso e il re francese, ei si assicurò del favore del pontefice collegandosi con lui. I loro eserciti riuniti mossero contro Milano e cacciatine i Francesi, vi rimisero uno Sforza (1521). Poco appresso era papa un altro Medici Clemente VII. La guerra tra Carlo e Francesco durava ancora, e fu questo il tempo peggiore che toccasse, in questo secolo, al nostro sventurato paese. Vi si fecer nome il Colonna, il Pescara e Giovanni de' Medici detto dalle Bande Nere: ma nome malaugurato, poichè le fino combattevano tutti contro alla libertà del suolo natio. Alla battaglia di Pavia rimase prigione Francesco I, il quale poi liberato (1526) si legò con Clemente VII, lo Sforza e i Veneziani contro Carlo V: ma sventuratamente questa alleanza non fruttò che il sacco di Roma e la prigionia del papa in Castel S. Angiolo. Fra tante brutte fazioni, è bello a rammentare l'opra di Andrea Doria che lasciato il servizio di Francia, passa a quello imperiale a patto che Carlo gli lascerà rivendicare in libertà la sua patria: e lo fa, e, che è più, ne ricusa la signoria, e appagasi d'esserne semplice cittadino (1528). Finalmente si faceva pace fra Carlo e Clemente, e questi lo incoronava imperatore e re d'Italia a Bologna: tal riconciliazione costava la libertà alla misera Firenze. Questa, prigioniero il papa, avea cacciati i Medici di lui parenti, si era rimessa in libertà; e per serbarla, si armava, si fortificava. E ne avea ben donde, chè quelle istesse bande che aveano saccheggiata Roma si accampavano ad assedio attorno a Firenze (1529), nè valsero il patriottismo di Michelangiolo, nè le prodezze del Ferruccio a Cavinana: pel tradimento di Malatesta Baglioni, fu forza a Firenze capitolare (1530) con che spirò la libertà in Italia. Tornarono in Firenze i Medici col più iniquo della loro razza, il duca Alessandro.

Non avea però finito l'Italia d'essere il campo dell'ambizione straniera. Morto l'ultimo Sforza, l'imperatore occupava il ducato milanese, e Francesco I di nuovo a disputarglielo, e le loro liti questa volta definirsi in Piemonte invece che in Lombardia (1535); e sebbene si facesse, dopo la battaglia di Ceresole perduta dagli imperiali, una pace; Piemonte restò occupato parte dai Francesi, parte dagli imperiali, e a Carlo III poco più rimase che il nome di duca di Savoia. Il pugnale di Lorenzino dei Medici liberava Firenze dall'infame tiranno, ma pure continuava la dominazione Medicea con Cosimo I (1537). Un altro iniquo, Pier Luigi Farnese finiva trucidato a Parma dieci anni dopo, ma la sua schiatta seguitava a regnare in Parma e Piacenza. Altre congiure si ordivano altrove contro la signoria forestiera o indigena, come quella del Burlamacchi a Lucca, quella del Fieschi contro Andrea e Giannettino Doria a Genova: ma tutte senza altro esito che guerre, stragi e ribadimento di ferri. Restava all'Italia un'ultima ombra di libertà in Siena, ma occupata prima dai Francesi, poi dagli Spagnuoli, ad onta di sue bella difese cadde anch'essa nel 1555, e di là a poco fu data al duca Cosimo.

Guerre continuavano in Italia (benchè Francesco I fosse morto, e Carlo V avesse abdicato) non per cause nazionali ma per rivalità tra Francia da un lato, e Spagna ed Austria dall'altro: e per un tratto ben lungo da ora in poi cessano le guerre intestine. Non si faceva che obbedire, che servire: e questo tempo fu detto pace. Ecco l'assetto d'Italia uscito finalmente dopo tante guerre. Nel ducato milanese e nelle due Sicilie dominavano i re di Spagna succeduti a Carlo V: nel marchesato di Monferrato i Gonzaga: in Parma i Farnesi: in Modena gli Estensi: in Urbino i Della Rovere: in Toscana i Medici. Solo il Piemonte serbava l'auti-

eo ordinamento e dinastia della casa di Savoia e andava a grado a grado crescendo sua potenza specialmente sotto Emmanuele Filiberto. Genova sebben repubblica non era più quella di un tempo, e Venezia essa pure era decaduta non poco dell' antico potere, e langeiva in una insolita mediocrità. Poco altro più di notabile, offre questo scorcio del secolo XVI e il principio del seguente, che nuove guerre per la vecchia cagione di gelosia tra Francia, e Spagna ed Austria, e ne porge l'occasione la successione al Gonzaga (1627) e vi si mescola Carlo Emmanuele di Savoia, che vi guadagna molta fama e qualche allargamento di territorio. Guerra di lieve conto fe quella fra Urbano VIII e i Francesi che vi perdetter Castro e Ronciglione, riuniti agli stati pontificii: i quali pure si accrebbero (1636) del ducato di Urbino alla morte dell'ultimo Della Rovere. Di più gran momento fu quella che dovè sostener Venezia contro al Turco per l' isola di Candia.

Misera intanto era la condizione degli stati italiani sudditi a Spagna, miserissima in Napoli: Masaniello (1647) che si pone a capo del popolo sollevatosi, vi mette la vita. e le cose seguono ad andare peggio che mai. Era questo il tempo delle prepotenze di Luigi XIV re di Francia, e le risentì anche Genova fatta da lui bombardare per non so che affare di sali, nè si aggiustò la cosa senza che il doge andasse a far le scuse a Parigi (1684). Ma alla lega fatta contro Luigi da quasi tutta Europa, si agginnse anche il duca Vittorio Amedeo, che avea messo in grado Savoia di pesare, pel nome che si era fatta nell' armi, al pari e più degli altri stati italiani: il duca fu vinto a Staffarda, ma vinse poi a Cuneo: e con varia vicenda combattè fino alla pace di Riswik (1698). Anche Venezia riscossa dal suo torpore combattè quindici anni (1684-1699) contro ai Turchi, e pel valore del suo ammiraglio Morosini, accrebbe suo dominio colla Morea e parecchie isole.

Ed eccoci alla famosa guerra detta della successione, le cui l' Italia dovè esser campo per quattordici anni di combattimenti e combattere ella stessa per una causa non sua. Morto senza prole Carlo II re di Spagna, e in Italia re delle due Sicilie, di Milano, e di Sardegna; pretesero alla successione Leopoldo imperatore d' Austria per parentela, e Luigi XIV di Francia, pel suo nipote Filippo che era stato chiamato erede per testamento. Savoia si mette dalla parte di Francia, sostengono Austria l'Inghilterra e l'Olanda (1701); ma Vittorio Amedeo allettato forse da piè larghe promesse di Austria, passò alla di lei parte e vi fece prodezze: e se finalmente la bilancia preponderò per la Francia, pure Milano, Napoli e Sardegna si davano all'Austria nella pace di Utrecht (1713); a Vittorio col titolo di re, la Sicilia, il Monferrato, Alessandria, Valenza e la Lomellina. Or se tolgasene l' aumento di potenza di casa Savoia, vero utile italiano, il restante ordinamento lasciava le cose come stavano; col solo divario che il nostro paese invece di esser tra le branche di Spagna che lo stringevano a settentrione e a mezzodì, passava fra quelle d'Austria. Succedeva una nuova guerra di difesa di Venezia contro il Turco che le ritoglieva la Morea, e minacciava le isole Jonie, ma queste furon da essa conservate per gli aiuti venutile dal papa, dalla Toscana e dalla Spagna (1718). Non eran ferme però le cose d'Italia: Austria agognava alla Sicilia per ricongiungerla con Napoli e negoziava perciò con Vittorio: darebbegli in cambio la Sardegna. Spagna lo tentava ad un tempo, e per Sicilia lascerebbegli conquistare Milano. Stando Vittorio ancora fra due, Austria e Spagna, prendon le armi e si assalgono (1717), e questa invade la Sicilia. Segue la guerra con vario esito ed è poi conchiusa la pace dalla diplomazia (avea già cominciato la definizione delle vertenze a passar dal campo di battaglia ai gabinetti): e Vittorio spogliato della Sicilia ne ha in cattivo compenso la Sardegna. Ne seguiva una pace di dodici anni non rotta che dalla sollevazione dei Corsi cui pesava il giogo di Genova (1732), e dalla contrastata successione del trono toscano e parmense. Le potenze europee nei trattati di pace dopo l' ultima guerra, si eran date la pietosa premura di provvedere un successore a Giangastone dei Medici, e ad Antonio Farnese, nell'infante D. Carlo di Spagna, il quale venne ai nuovi dominii a se ne impossessò (1732). Ma quest' assetto non durò guari: per successioni a

troni stranieri rinnovata la guerra fra le potenze, Francia unita a Savoia invadeva il Milanese, e vinceva cacciandone gli Austriaci, i quali anche nelle Due Sicilie erano battuti o cacciati dall'Infante D. Carlo, che se ne insignoriva, e vi cominciava la malaugurata dinastia de' Borboni. L'Austria non ne avea altro pro che impadronirsi, dopo la celebre giornata di Guastalla, del ducato di Parma nel 1734. Ma l'anno seguente le potenze belligeranti inchinavano a pacificarsi, con fra loro varii aggiustamenti: dei quali riguardan l'Italia i seguenti: Francesco duca di Lorena marito di M. Teresa erede dell'impero d'Austria, sarebbe granduca di Toscana alla morte di Giangastone: D. Carlo, re di Napoli e Sicilia, indipendente dal trono di Spagna: Parma e Piacenza all'imperatore: al re Carlo di Sardegna, Novara e Tortona, ben poco pel molto che avea fatto e sperato.

Fino al XVI secolo, le guerre potevan dirsi lotte fra popoli e principi: ma da questo in poi son cause di principi contro i principi, combattute dai popoli sempre senza lor pro. Le successioni: ecco la gran causa che occupò quest'età! e quasi i trambusti passati fossero pochi, un altro ora se ne aggiungeva. Alla sua morte Carlo VI lasciava i suoi dominii a M. Teresa. Parve questo il destro ai potentati europei di allargare loro stati, e tosto ad assalire da più lati i dominii imperiali, e l'Italia al solito fatta da un capo all'altro campo del conflitto (1742). Inutile qui accennarne le principali fazioni, salvo la animosissima di Genova che occupata dagli Austriaci, alla voce di Balilla gli cacciava (1746). Si faceva la pace detta d'Aquisgrana due anni dopo e la diplomazia lasciava le cose nostre nello stato di prima, tranne il ducato di Parma che dava a D. Filippo di Spagna, e qualche brano di territorio di cui accresceva il re di Sardegna. Intanto Genova cui non bastava l'animo a riassoggettare la Corsica sollevata e condotta prima dal Paoli e dal Giafferi, poi dal ridicolo re Teodoro, e finalmente dal Paoli figlio, la dava alla Francia (1768): solito fine delle contese fra Italiani e Italiani.

Ora (1789) succedevano tali vicende in Francia che tutta la sconvolgevano: e gli stati d'Europa e quei dell'Italia più che gli altri ne risentivano gli effetti. Scoppiata colà la rivoluzione, ed entrati i principi d'Italia nell'alleanza europea ordinata a reprimerla, Vittorio Amedeo III vedevasi portata la guerra nel suo regno e togliere dai Francesi Savoia e Nizza (1792), e proseguir poi le occupazioni nel 1794. Nè per questo si riscoteva Genova, nè Venezia. Solo il Piemonte alleato coll'Austria tratteneva l'invasione: ma nel 1796, quando Napoleone fu preposto dalla repubblica francese all'armata d'Italia, non potè più far fronte, e battute le forze austro-sarde a Montenotte, a Dego, a Millesimo, a Mondovì in meno di un mese, forza fu a Vittorio Amedeo non soccorso da alcuno stato d'Italia, abbandonar la guerra, far tregua e poi pace, coi patti di ceder Savoia e dar fortezze in mano a Francia. Bonaparte allora continuava ad invadere Parma e Milano, e di là passare nel territorio veneto (Venezia intanto per la terza o quarta volta deliberava non tra pace e guerra, ma tra neutralità armata o disarmata, e s'appigliò a questa), vincere a Burghetto, passare il Mincio, prendere la linea dell'Adige, accerchiar Mantova: entrare in Modena, poi in Bologna, in Toscana, senza altri ostacoli incontrare, che sollevazioni parziali qua e là del grosso delle popolazioni. Non proseguì però negli stati pontificii e napoletani, ma fatta una tregua con ambedue, tornò sotto Mantova. Quivi battute le forze austriache condotte dal Wurmser, risalì fino al Tirolo, a Trento, poi tornò a stringer assedio attorno a Mantova. Intanto Modena, Bologna e Ferrara, dichiaratesi libere formavano l'effimera repubblica cispadana. L'anno appresso 1797, nuovi eserciti austriaci, nuove battaglie, e nuove e sempre più maravigliose vittorie di Napoleone, che si spingeva fino a Klagenfurt, onde l'Austria era stretta a patteggiare, cederebbe il Milanese che diverrebbe una repubblica, e ne avrebbe in cambio la parte del territorio veneto fino all'Oglio. Ma intanto sollevavasi Verona ed ella pure, come Sicilia un tempo, faceva i suoi Vespri veronesi: di che Napoleone a minacciare Venezia, ed essa tostamente ad abolire il suo governo, e istituire una municipalità alla francese: così periva uno stato che contava oltre dieci secoli

di vita. Genova faceva altrettanto e si modellava a repubblica francese col nome di Ligure. Seguivano negoziati di pace il cui resultato era Savoia e Nizza alla Francia; Venezia per compenso del Milanese ad Austria; il Milanese, Modena e le Legazioni costituite in repubblica col nome di Cisalpina. Restava Roma e Napoli ma per poco, poichè scoppiata in ambedue la rivolta (1797), si proclamavano repubbliche Romana e Partenopea; e il pontefice Pio VI dignitosamente resistendo venia deportato in Francia ove moriva poco appresso. I reali di Napoli ad onta del sostegno inglese doveano ritirarsi in Sicilia. Cadeva intanto anche la casa Savoia: la repubblica Ligure movea guerra a Carlo Emanuele, si intrometteva la Francia e occupava Torino, onde al re forz' era ritirarsi in Sardegna (1799). Formatasi intanto la lega delle potenze europee, approfittantisi dell' assenza di Napoleone in Egitto, cadeva la parte franco se in Italia e succedevano le restaurazioni degli antichi governi a Napoli, a Roma, a Firenze, a Torino. Ma non erano meno effimere delle cadute repubbliche. Tornava Napoleone dall'Egitto, e preparavasi alla riscossa. La battaglia di Marengo (1800) gli rimetteva in mano l'Italia a discrizione: onde i Francesi a rioccupare Piemonte, Lombardia, Liguria, Parma, Modena, le Legazioni e Toscana: restauravasi la repubblica Cisalpina: di Piemonte e Toscana deciderebbero le ulteriori disposizioni della Francia: Parma e Piacenza erette in regno e date alla casa Borbonica: Napoli per aver pace cedeva Portolungone, Elba, i Presidi e Piombino. Con Pio VII recentemente eletto firmavasi un concordato. Poi adunatasi a Lione una consulta di Cisalpini mutava la costituzione della repubblica ai cenni del vincitore, e ai suoi cenni pure glie ne profferiva la presidenza (1802). Ma era poco: nel 1804 succedeva la proclamazione dell'impero francese, poi il regno d' Italia ricevuto, cioè preso, dal nuovo imperatore, e Genova non riunita al regno ma all' imperio di Francia, e così Parma: e così Lucca eretta in principato apposta per la sorella dell' imperatore. L'Europa indignava di tutto, e le stesse potenze di prima stringevano nuova alleanza, e rompevano guerra, la quale naturalmente si faceva anche in Italia, e al solito col meglio dei Francesi e colla conseguenza della riunione di Venezia al regno d'Italia. Napoli che si era gettata nelle braccia d' Inghilterra e di Russia, eccola occupata da un' esercito, e data a Giuseppe Buonaparte, fratello di Napoleone, il quale fece inoltre occupar Toscana, poi Roma, e il rimanente degli stati pontifici (1808). Poi facendo e disfacendo regni e re, a Napoli sostituiva Murat suo cognato a Giuseppe suo fratello, e al Regno italico preponeva Eugenio Beauharnais suo figliastro. Riunita poi Roma all'impero e non al regno, facea trascinare il papa in Francia. Eccoci al rovescio di tante fortune e tante glorie del gran conquistatore. Nel 1812 Napoleone muovea la spedizione contro la Russia e ne tornava disfatto, sconfitto. Neppur ora l' Italia seppe levarsi contro il suo disordinatore, neppur ora seppe volere esser di nuovo nazione, quando il tempo era più propizio: Prussiani, Russi, Austriaci, e meglio che tutti, Spagnuoli, sepper ributtare lo straniero, e vincerlo poi a Lipsia (1813). Solo il destro Murat credette tempo di far sua fortuna, e spacciando parole d' indipendenza occupava Roma, Toscana, Ancona, Bologna. Gli Austriaci rientrarono in Milano, Vittorio Emanuele in Torino, Pio VII a Roma, in Parma e Piacenza Maria Luisa ex-imperatrice, gli Estensi in Modena, Ferdinando III in Toscana: lasciavasi stare Murat in Napoli, e Ferdinando IV in Sicilia; Venezia all' Austria, e l' Elba in piena sovranità a colui che non contento di Europa, dovette appagarsi di un' isola (1814). Ma in quella che si restauran le cose d' Italia e in uno di tutta Europa, Napoleone fugge dall' Elba; per cento giorni ricomparisce sul trono di Francia, ma poi per essere nuovamente, irreparabilmente disfatto a Waterloo (1815). Tuttociò non alterava l' assetto già dato all' Italia, trattone pel regno di Napoli, ove Murat alla prima mossa di Napoleone, dichiaratosi per lui e contro gli ultimi suoi confederati, gli persegue coll'armi, ma vinto e preso è messo a morte e lo Stato tornava tutto agli antichi padroni.

Quetava da qualche anno la penisola, ma sotto tal quiete covava il fuoco di libertà, e sua prima manifestazione faceva

in Napoli, poi in Sicilia nel 1821, onde al re era forza per assopire quel moto, promettere la costituzione. Quasi ad un tempo moti consimili succedevano in Piemonte; si preparavano in Lombardia, in Modena, nelle Legazioni: ma a che pro? Le potenze alleate non vogliono che Italia dia il mal esempio, e Austria prende sopra di sè di schiacciare nel suo nascere la rivoluzione, che non fruttò altro che sangue, supplizi, carcere ed esilii molti. Anche nove anni dopo (1830), il dispotestamento dei Borboni e la proclamazione degli Orléans in Francia, parve destra occasione agl' Italiani di rinnovare il tentativo: a Modena la prima, poi le città pontificie (eletto appena Gregorio XVI) e il ducato di Parma alzarono la testa: ma Austria al solito si prese l' incarico di soffocare quel fuoco e avidamente afferrò l'occasione di occupar varie città e restarvi: nè Francia potendo veder di buon occhio questo procedere, ella pure occupava violentemente Ancona (1837): doppio giogo straniero in vece di uno, fu il resultato di questi ardimenti: nè migliore lo avea avuto il tentativo della *Giovine Italia* (1834) in Savoia. Nonostante i moti continuavano or qua o là, nè vi è anno che non siane notato, e specialmente il 1844, in cui i fratelli Bandiera tentarono una sommossa nelle Calabrie e vi lasciaron la vita e un nome caro agl' Italiani; e il 1845 in cui Rienzi tentava altrettanto a Rimini, ma invano.

Morto Gregorio XVI (1846), Pio IX succedutogli apriva il suo pontificato con un'amnistia ai condannati politici, di che feste, tripudi e speranze illimitate da Roma dilatavansi in tutta Italia. Era forza allora ai principi italiani secondare le brame dei popoli che dopo sì bell' esempio, speravan finalmente ottenere pacificamente quello che avean finallora chiesto coll'armi. Tosto a imprender riforme, primi Carlo Alberto e Leopoldo II; conceder la guardia civica, concederla poi anche il pontefice (1847). Napoli stava saldo, ma astrettovi alla fine, dava non solo riforme e amnistia ma anche costituzione. Convenne allora la dassero Torino, Roma, Firenze e Parma. Non è da dire se crescessero allora le speranze degl' Italiani non solo per loro interne libertà, che andavano grado grado acquistando, ma più ardenti si facessero per la indipendenza. Ed ecco che di oltre Italia se ne dà l' occasione. La Francia depone gli Orléans e si proclama repubblica; Vienna inopinatamente si ribella, poi tutta Germania. È da credere se Lombardia immantinente divampasse. Prima che altrove a Milano, si domandan riforme, guardia civica, costituzione: gli Austriaci rispondono colle fucilate; trabocca allora la furia del popolo, e le tre famose giornate liberano Milano dall'odiato straniero: le altre città lombarde imitano i Milanesi, gli imita Venezia e con essa tutto il Veneto. A tali prodigiose novelle il Piemonte che già fremeva, vede giunto il momento di scender nelle pianure lombarde e cacciarne affatto l'austriaco scompigliato, scoraggito. Da Parma, Toscana e Napoli si mandano truppe a rinforzare l'armata sarda: volontarii vi corrono da ogni lato d' Italia (1848). Si viene alla prova, e brillante e intrepida di sè la diedero i Piemontesi; gloriosa i Toscani a Montanara e Curtatone; ma non vi fu impeto generale, non accordo, non energia, non fede intera, non concetto strategico; e perciò il coraggio individuale, le parziali virtù non bastarono, ed Austria ebbe tempo di riaversi dal suo stordimento, di rinforzarsi, di riassalire: nè valse la bella resistenza delle città venete: l' esercito piemontese affranto, assottigliato ripassa il Ticino, e chiede ed ottiene un armistizio. Da quel momento tutto si disordinò, si confuse. A Roma più che altrove. Vi si uccide Pellegrino Rossi, Pio IX ne fugge; Roma si proclama repubblica: si convoca la Costituente (1849) per deliberare dell'ordinamento d' Italia: fugge allora Leopoldo da Firenze, ove si stabilisce un governo provvisorio, con a capo Guerrazzi. In Piemonte sorto appena e caduto il ministero Gioberti, si vuole che l' armistizio sia disdetto: si rompe novamente guerra all'Austria, e cominciata col rovescio di Mortara, finisce colla sconfitta della Bicocca nel Novarese. Carlo Alberto abdica, lascia l' Italia, muore di cordoglio in Portogallo. Una mano di plebaglia si leva tosto in Firenze, e quasi senza colpo ferire, in tutta Toscana si restaura l' antico governo, con più un' occupazione austriaca. Poco appresso, dopo bellissima resistenza

cede Venezia: cedono i Ducati, le Legazioni, le Marche, l'Umbria all'armi tedesche, finalmente anche Roma alle napoletane, spagnuole e francesi; essa però dopo prove inaudite di coraggio; e i principi tutti rientrano nei loro stati (1850), e rientrativi, processi, carcerazioni, esigli, e non solo abolizione di costituzione, di guardia cittadina e di altre libere istituzioni, ma supplizi ad arbitrio e per mano de' Tedeschi. Passano ora ott'anni le una quiete apparente, non interrotte da verun avvenimento che accennasse a quello che fu dappoi, tranne l'alleanza fra Piemonte, Francia e Inghilterra per la spedizione in Crimea: germe remoto degli avvenimenti del memorando 1859. Del quale, come presente alla memoria di tutti, sarebbe opra gettata il rammentare più che i fatti principalissimi.

L'alleanza del Piemonte con Francia, le parole parlate al congresso di Parigi a pro d'Italia, l'armarsi frettoloso del Piemonte, aveano svegliati gravi timori nel gabinetto di Vienna che ordinava grande assembramento di truppe sul confine piemontese. La guerra era certa, e le Camere concedevano al re Vittorio Emanuele pieni poteri: contemporaneamente Toscana indicava il suo consenso a questi moti in un modo perentorio: Leopoldo II non volendo assecondargli nè poco, nè molto partiva, e istituivasi pacificamente in Firenze governo provvisorio: altrettanto segue a Parma e più tardi a Modena. Si apre la campagna dagli Austriaci coll'occupazione di Novara; il re si pone alla testa del suo esercito: Napoleone III di lui alleato scende in Italia: e mentre Garibaldi co' suoi Cacciatori dell'Alpi conduce belle fazioni in disparte, gl'italo-franchi si illustrano a Palestro, a Magenta, a Malegnano, a Solferino, a S. Martino .... quand'ecco repentinamente conclusa, tra l'Imperatore de' Francesi e quel d'Austria una tregua, e tosto dopo la pace. Pei trattati di questa, Lombardia conquistata veniva a Savoia: presto le si davano Toscana, i Ducati di Parme e di Modena, le Legazioni. Sicilia, che fremeva già da gran tempo, insorge finalmente (1860): accorre Garibaldi, prodigiosamente vi approda con un pugno di gente, e la spaccia dalle truppe regie: di là corre alla terra ferma, e in meno di due mesi se ne impossessa, onde al re borbonico è forza rifuggirsi in Gaeta. Si avanza allora re Vittorio, trionfalmente entra in Napoli, e poco stante vien proclamato re d'Italia (1861).

Bibliografia. — Le opere principali da consultarsi per la Cronologia sono:

1.° La *Storia ecclesiastica*, la *Preparazione evangelica* e la *Cronografia* di Eusebio, scrittore greco, morto verso il 338.

2.° Le *Cronografie generale* di Giulio Affricano, autore parimente greco che viveva nel terzo o quarto secolo.

3.° *De Emendatione temporum*, dello Scaligero, morto nel 1609.

4.° *Doctrina temporum* di D. Petau, m. nel 1652.

5.° Il *Cronologista francese*, e la *Concordia Chronologica* del P. Labbe, m. nel 1667.

6.° Le molte e dotte dissertazioni del Fréret, m. nel 1749, inserite nella Raccolta dell'Accademia delle Iscrizioni e Belle Lettere.

7.° Le *Tavole Cronologiche* del Lenglet Dufresnoy, m. nel 1755.

8.° Le *Tavole Cronologiche* del Blair scozzese, m. nel 1782.

9.° L' *Arte di verificar le date*, 1783 a 1787, 3 volumi in folio, editi da diversi PP. Benedettini.

10.° La *Cronologia*, nei *Documenti per la Storia universale di Cesare Cantù*. Torino, Pomba, 1841.

Le sorgenti principali della Cronologia sono: la *Sacra Scrittura*, le *Antichità Giudaiche*, e la *Storia della Guerra Giudaica*, di Giuseppe Ebreo, in lingua greca.

I Marmi di Paro, o Arundelliani e le *Storie* di Erodoto, Tucidide, Senofonte, Diodoro Siculo, Plutarco, Giustino, Arriano, per la storia greca.

Le *Storie* di Polibio, Giulio Cesare, Sallustio, Cornelio Nipote, Dionigi d'Alicarnasso, Tacito, Floro, Plutarco, Svetonio, Appiano, Erodiano, Aurelio Vittore, Eutropio, Ammiano Marcellino: pella storia romana. Rollin, Goldsmith, Pariel fra i più moderni.

Le *Storie* di Zonara, Teofane, Cedreno, Anna Comnena, Niceta, Calcondila, Frantza ed altre, incluse nella così detta

Collezione Bizantina: tra i moderni, Crévier e Le Beau.

Per la STORIA D' ITALIA:

Sismondi, *Storia delle Repubbliche italiane del medio evo.*

Machiavelli, *Storie fiorentine.*

Guicciardini, *Storia d' Italia.*

Botta, *Storia d' Italia continuata da quella del Guicciardini sino al 1789.*

Storia d' Italia dal 1789 al 1814.

Colletta, *Storia del Reame di Napoli dal 1734 al 1825.*

Balbo, *Della Storia d' Italia dalle origini fino al 1814, Sommario.*

XXII GEOGRAFIA CONTEMPORANEA

CAPITOLO I

Art. 1. *Preliminari.*

« Niuno studio, scrive Adriano Balbi, essendo per natura sua più soggetto a permutamenti di quello della Geografia, » ne consegue che il più recente trattato sarà anche il più opportuno. Per questo ne diamo un secondo Compendio che ponga il lettore alla portata delle variazioni avvenute nell' ordine politico, in questi tre ultimi lustri.

Art. 2. *Scopo e divisione della geografia.*

Conoscer la terra sulla quale abitiamo è l' oggetto della geografia. Or questa cognizione può considerare la terra come un pianeta nei suoi rapporti col sole e cogli altri corpi celesti; e allora prende il nome di Geografia *matematica*: o può riguardar la terra come teatro della sola natura, cioè la sua origine, la sostanza, la forma, le dimensioni, le proprietà, le accidentalità, e si chiama geografia *fisica*: o finalmente prende di mira i cambiamenti riguardanti la specie umana, i grandi corpi politici, le divisioni dei popoli, gli stati ecc., e si denomina geografia *politica*.

Lo studio, come vedesi, è vasto; ma poichè nell' astronomia già si sono date le notizie attenenti alla geografia matematica; nella geologia, le concernenti alla geografia fisica; l' attuale trattato viene naturalmente a restringersi alla parte politica.

Art. 3. *Sussidii e istrumenti della geografia.*

Globo terrestre. Non potendosi coll' occhio abbracciar la terra, oggetto di questo studio, è stato immaginato di valersi di una figura e rappresentazione di essa che si chiama *Globo terrestre artificiale*, e si compone di una sfera su cui sono disegnate le terre e i mari, le isole, e le altre accidentalità della superficie terrestre: una verghetta di ferro detta *asse* attraversa il globo da un punto all' altro, passando pel centro: e le estremità di essa si dicono *poli*: *artico* o *settentrionale* si chiama il superiore; *antartico* o *australe* l' inferiore. Sulla sfera è segnato in senso orizzontale un circolo detto *equatore*, che la divide in due emisferi, l' uno detto *boreale*, l' altro *australe*. Nella medesima direzione dell' equatore, sono tracciati 90 circoli più piccoli nell' emisfero boreale, e altrettanti nell' australe, chiamati *paralleli*. Fra i paralleli sono da notarsi i due *tropici*, detti l' uno *del Cancro* e l' altro *del Capricorno*, distanti 23 gradi e 28 minuti dall' equatore, il primo nell' emisfero boreale, l' altro nell' australe; e i due *circoli polari*, distanti l' uno dal polo artico, l' altro dall' antartico, di gradi 23 e m. 28. Da questi quattro paralleli vien divisa la terra in cinque *zone* o fasce che indicano la diversità di temperatura sulla superficie di essa: e si chiama *torrida* cioè caldissima la fascia compresa fra i due tropici: *temperate* le due porzioni poste fra i tropici e i circoli polari; *glaciali* le due rimanenti racchiuse entro i circoli polari.

Ma ciò appartiene più che altro alla geografia matematica e fisica. In senso verticale dividono il globo altri circoli aventi per centro il centro medesimo di esso, e che vanno da un polo all'altro: questi appellansi *meridiani*, e sono in numero di 180. Fra questi però uno se ne stabilisce come punto di partenza per cominciar da esso a contare, e chiamasi perciò *primo meridiano*, e una volta soleva esser quello dell'Isola di Ferro; oggi più spesso, si prende quello di Parigi. Questo primo meridiano divide anch'esso il globo in due emisferi, l'uno detto *orientale*, l'altro *occidentale*: dal che segue che i meridiani diventano semicircoli e ne restano 180 per emisfero. Ora, l'equatore e suoi paralleli essendo tagliati dai meridiani vengono a formare sul globo un reticolato che dà il mezzo di eseguare le longitudine e latitudine di ogni punto del globo. Prima però di parlar di queste, occorre rammentare un altro mezzo di cui si vale la Geografia.

Punti cardinali, *Rosa dei venti*. Dire parte *superiore* o *inferiore*, *destra* e *sinistra* non è determinar nulla in geografia. Bisognano indicazioni più esatte e applicabili a tutti i casi. Sono stati però fissati quattro punti invariabili detti *cardinali*, di cui il primo corrisponde al polo artico (a cui è perpendicolare la stella polare) e chiamasi *settentrione*; il secondo è il punto diametralmente opposto al primo, corrispondente al polo antartico, ed ha il nome di *mezzodì*; il terzo chiamasi *levante*, e ce l'indica la parte che prima riceve il sole; di fronte e quello è il quarto detto *occidente*, dalla parte da cui il sole tramonta. Queste indicazioni dunque servono a determinare la posizione dei luoghi nel nostro globo: ma per meglio specificarla, si sono immaginati altri quattro punti intermedii ai primi, e chiamati *greco*, *scirocco*, *libeccio*, e *maestro*. Il complesso di questi punti forma la figura seguente detta *rosa dei venti*, ove sono notati anche i nomi forestieri, che si usano spesso invece dei nostrali.

Continuando a dividerne gli spazi, si viene ad avere 32 punti. Si dice rosa dei venti, perchè da questi medesimi punti spirano i venti principali, che portano i medesimi nomi.

Longitudine e Latitudine. È detto sopra che i circoli paralleli e i meridiani, tagliandosi scambievolmente, vengono a formare una rete di cui ogni quadrato si chiama *grado*.

Ognuno di questi gradi si divide in 60 parti uguali dette *minuti*, e ogni minuto si suddivide in 60 *secondi*. Ora, contando questi gradi ne dato luogo è distante dall'equatore, si ha la *latitudine*: e contando questi gradi è distante dal primo meridiano convenuto si ha la *longitudine*: che è quanto dire: latitudine è distanza dall'equatore computata in gradi: longitudine è distanza dal primo meridiano contata in gradi. I gradi di latitudine, come apparisce dal già detto, non oltrepassano i 90, quei di longitudine i 180. E poichè ogni grado ha l'estensione di chilometri 111,120, colla divisione del grado in 60 minuti si stabilisce il punto preciso, che in quel grado tiene il dato posto. Ond'è, che il dire: Prato ha 43°, 55′ di latitudine boreale e 28°, 46′ di longitudine orientale, è quanto dire, che questa città è posta nell'emisfero boreale, 43 gradi distante dall'equatore, cioè è nel 43^mo

grado a contar dall'equatore al polo artico: aggiungendo poi, che è a 55 minuti s'intende che in esso grado è situata nella sua parte 55ma, cioè soltanto 5 minuti distante dal grado 44. Come pure coll'enunciato di 28°, 46' di longitudine si vuol dire, che questa città è situata nell'emisfero orientale, 28 gradi distante dal meridiano dell'isola di Ferro; e in esso grado 28mo, è precisamente al 46mo minuto, cioè oltre i due terzi del grado stesso.

Carte geografiche. Ma poichè i globi artificiali per la loro piccola dimensione non si presterebbero a studiarvi la terra, sebbene siano i più propri; si ricorre alle *carte geografiche*, che sopra superficie piane ci rappresentano o tutta, o in parte la terra. In esse mediante il disegno non solo si delinea il contorno delle diverse parti del globo, ma coll'ombreggiature si rappresentano i monti, i laghi ecc. con linee serpeggianti i fiumi, con linee doppie le strade, con piccoli cerchi le città, ecc. Le quali cose tutte non sono disegnate con una proporzione approssimativa alle vere, ma in proporzione esatta, poichè la misura in chilometri, in miglia, in leghe, delle diverse estensioni e distanze è stata si rimpicciolita, ma non a occhio: sibbene è stato preso per misura un chilometro, un miglio ecc. di questa lunghezza p. es. —, oppure –, e tanti se ne sono ripetuti di questi piccoli convenzionali, quanti nella misurazione della superficie se ne sono trovati dei veri. A qual breve linea sia stata ridotta la lunghezza d'un chilometro, o miglio ecc., lo mostra la *scala* che si trova a piè d'ogni carta. Questa fissa il rapporto che vi è tra una misura presa col *compasso* sulla carta e la misura reale che venisse presa sulla superficie della terra. La scala si forma di cinque o dieci divisioni segnate da numeri così

—1—2—3—4—5: la distanza da numero a numero rappresenta un chilometro; per le carte piccole che ritraggono un paese grande, essa rappresenta dieci o venti chilometri —20—40—60. Circa i punti cardinali, è stabilito che nelle carte il settentrione sia sempre in alto, abbasso il mezzodì; a destra il levante, il ponente a sinistra. Inoltre si descrivono su di esse i paralleli e i meridiani; e il numero progressivo dei primi è notato a destra e sinistra; dei secondi in alto ed in basso. Si noti che tanto sui globi quanto sulle carte non si tirano tutti i meridiani e i paralleli per evitar l'ingombro di tante linee, ma se ne segna uno ogni 5, o 10, o 15; e i dentelli intercetti fra i segnati indicano gli altri omessi. Fra le carte ve ne sono due specie, che possono in qualche modo fare le veci del globo artificiale, e sono il *mappamondo* che rappresenta la terra divisa in due emisferi, proiettati sul piano di uno dei grandi circoli del globo, che per lo più è il primo meridiano: ed il *planisfero*, ove l'intera superficie della terra è rappresentata sur una proiezione piana o ridotta. Tutte le altre carte geografiche si distinguono in *generali* e *particolari*, secondochè racchiudono grande estensione di paesi, o si limitano soltanto ad un paese speciale, od anche ad una parte di esso; *corografica* si chiama la carta se un paese solo, *topografica* se rappresenta solo un luogo in modo che vi siano notate, non tanto le accidentalità del terreno, ma anche le abitazioni. Le *idrografiche* o *marine* offrono le rive o le coste, cogli scandagli, i banchi, i bassi fondi, gli scogli e quanto concerne alla navigazione: oppure delineano soltanto il corso dei fiumi, i laghi, gli stagni ecc. senza occuparsi d'altro. Le *orografiche* presentano il concatenamento o la disposizione delle montagne. Le *fisiche* danno i caratteri esteriori del suolo; le *geologiche*, la natura de' terreni, che divengono poi *mineralogiche* se indicano la giacitura de' vari minerali. Per gli usi civili servono le *politiche*, *militari*, *postali* ecc. *Atlante* si chiama una collezione di carte geografiche.

CAPITOLO II.

Art. 1 *La Terra e l'Acqua*.

Dando un'occhiata al globo artificiale o al mappamondo si vede tosto la superficie della terra comporsi di due sostanze, *terra* e *acqua*, e che poco più di un quarto di questa superficie è terra, e gli altri tre quarti sono acqua: quasi

tre volte acqua ed una volta terra: e per dirlo più precisamente la superficie del globo ha un'area di circa 510.000.000 di chilometri quadrati, di cui 136,000,000 sono occupati da terra, il rimanente da acqua.

Art. 2. *Accidentalità riguardanti la Terra*.

Ognuna delle due grandi divisioni, terra e acqua, ha parecchi contorni ben determinati e dei distintivi particolari, come grandi bracci di mare, che si distendono entro terra; lunghe lingue di terra che si protendono nel mare; spazi di terra in mezzo all' acque, estensioni di acqua in mezzo alle terre (1). Queste accidentalità si enunziano con denominazioni speciali: e quanto alla terra, si dicono *continenti* le più vaste estensioni, che percorrer si possono senza traversare il mare: *isole* chiamansi quelli spazi di terra, sien essi grandi o piccoli, i quali sieno interamente circondati dalle acque: se più isole sieno tra loro vicine, *arcipelago*. Quando un tratto di terra è cinto dal mare meno che da un lato solo per cui si congiunge al continente, prende il nome di *penisola*, cioè quasi isola: e se al continente si congiunge per un angusto collo di terra, questo dicesi *istmo*. Le irregolarità minori, le punte di terra che si avanzano nel mare facendo prominenza si dicono *capi*; e *promontori* se sopra quella punta sia un'elevazione montuosa. Queste denominazioni riguardano la divisione orizzontale della terra: circa la verticale, è da notare che poche parti della terra sono tanto piane da non aver alcun rilievo; perlochè si divide in collino e depressioni, montagne e vallate. *Monti* o *montagne* diconsi quei gran rialti di terreno che sorgono sulla superficie ordinaria del globo: e se vengono l'uno dopo l'altro toccandosi alla base senza interruzione si dicono *catene*. Più catene che si diramano da un gruppo comune formano un *sistema* di monti. Chiamansi contrafforti quelle minori elevazioni, più corte e quasi perpendicolari alla catena principale: *altipiani*, *rialti*, *acrocori* quelle grandi masse di terra elevata con si impercettibile pendio, che chi su di esse si trova, creda di essere in pianura: elevazioni minori delle montagne, *colline* e *poggi*: *vulcani* se gettano da uno o più *crateri* fumo, fiamme, *lava* ecc. In qualunque delle sunnominate elevazioni si distinguono la *base*, le *falda*, le *pendice*, i *fianchi*, il *vertice* o *culmine*, la *cresta*; termini il cui significato è ben noto. Piuttosto è da determinar bene quello che chiamasi versante dei monti. Tutte le alture di un sistema di monti vanno declinando verso la pianura da una parte e dall'altra della cresta principale. Nei monti vi è sempre una parte più elevata dalla quale come dal comignolo di un tetto le acque scendono abbasso e vanno poi nei mari circostanti. Or queste diverse superficie che scolano le acque nei mari verso cui sono inclinate, si chiamano *versanti*, *declivi*, *acquapendenze*. L'insieme poi di tutti i versanti di un mare dicesi il suo *bacino*. Le depressioni di terreno che trovansi fra colline e colline, o fra montagne e montagne diconsi *valli*; *collate* se estese. Una vasta pianura non coltivata, nuda di alberi e feconda solo di erbe dicesi *steppa*; e *deserto*, se il terreno, o piano o montuoso che sia, è privo di acque, e perciò spogliato affatto di ogni vegetazione: che se in mezzo a questo deserto vi abbia qualche spazio con acque e perciò fertile, appellasi *oasi*.

Art. 3. *Accidentalità riguardanti le Acque*.

Le denominazioni spettanti all'acqua sono le seguenti: *oceano* dicesi quell'immenso volume di acque che cuopre il rimanente della superficie del globo non occupata dalle terre: Sebbene l'oceano mostri piana la sua superficie, non è così del suo fondo o letto; il quale, se potessimo vederlo asciutto, ci presenterebbe lo stesso spettacolo della terra: cioè ora si vedrebbe depresso in valli, ora sollevato in montagne, ora disteso in pianure; e sono appunto le cime di cotesto montagne quelle che emergendo dal piano delle acque formano gli *scogli*, o *scogliera*, e le isole. Specialità delle acque del mare

(1) Maury, *Geografia Fisica*.

è di esser salse, a differenza delle continentali che diconsi *dolci*. Mare è una parte dell'oceano e dicesi *mediterraneo* se penetra fra le terre: *stretto* si appella il passaggio che si apre un mare fra due terre vicine: *canale*, se le due terre fra cui il mare passa non si avvicinano solo in un punto ma si fronteggiano per un certo tratto. Prende il nome di *golfo*, se il mare si insinua dentro terra; di *baia*, se il golfo stretto all'entrata, si allarga poi nell'interno. (È da notare che in applicar questi due termini, non si sta sempre a rigore e talvolta l'uno per l'altro si adopra). La linea ove la terra è toccata dal mare costituisce il *contorno marittimo*, e i lembi soprastanti a questa linea diconsi *lidi* in generale, *coste* se elevati, se bassi, *spiagge*: tuttociò quanto alle acque del mare. In quanto alle continentali, *lago* è un'adunanza di acqua dolce racchiusa in grande cavità o bacino: i laghi sono formati da fiumi, o da fonti che sgorgano dal fondo della terra: *emissari* si dicono quei canali naturali o artificiali che portano al mare le acque sovrabbondanti dei laghi: *Laguna* si dice un lago che comunica col mare: *stagno* è qualunque ricettacolo di acqua ferma, che nella stagione estiva vada soggetto a totale o quasi totale prosciugamento: *palude*, se lo stagno è di basso fondo e vi crescono piante palustri. *Fiume* è una quantità di acqua che scorre per un tratto più o meno lungo di paese; e il luogo donde incomincia a scorrere si dice *sorgente*, quello per cui scorre *alveo* o *letto*; *foce* o *imboccatura* il punto ov'entra in mare. Se il fiume conserva il suo proprio nome dalla sorgente fino al mare, chiamasi *reale*; *influente* se versa le sue acque in altro fiume, e *confluenza* o *confluente* il sito ove dai due corsi se ne fa un solo: *torrente*, quando riman senza acque nella stagione estiva. La valle per cui scorre un fiume, e le altre percorse dagl'influenti che ad esso ne portano le acque, si chiamano *bacino* del fiume.

Art. 4. *Divisione generale della Terra e delle Acque.*

Conosciute le varie accidentalità delle due primarie sostanze componenti il globo, e i termini che le esprimono; riportando gli occhi sulla parte solida, vediamo che essa ci presenta tre grandi estensioni o continenti, che il mare divide gli uni dagli altri e li circonda. Il maggiore di essi presenta come un grande insieme da cui si dipartono due vaste penisole; dal lato di occidente. L'una più grande è penisola propriamente detta, perchè è annessa al continente mediante un collo di terra che è l'istmo di Suez: l'altra più piccola è penisola aperta perchè si congiunge al continente per tutta l'estensione di uno dei suoi lati. La prima di queste parti è detta Asia, la seconda Affrica, la terza Europa, e il complesso di queste tre parti è detto continente *antico*. La seconda estensione presenta un continente da cui si stacca mediante un istmo (ed è quello di Panama) una penisola altrettanto vasta: ambedue prendono il nome di America e costituiscono il continente *nuovo*. La terza estensione di terre che vedesi a scirocco dell'Asia, è detta Oceania, e insieme a moltissime isole circostanti forma il continente *moderno*.

Il primo continente è detto *antico* perchè gli antichi non conoscevano che questo solo; e non tutto: il secondo appellasi *nuovo*, per rispetto all'antico, perchè fu scoperto dal Colombo nel 1492; *moderno* dicesi il terzo perchè in paragone degli altri fu scoperto in epoche più vicine ai nostri tempi. È stato scoperto un nuovo continente presso il polo antartico, però finora se ne conosce poco più delle coste. Vuolsi notare, che dividendo il globo in due emisferi mediante il meridiano dell'isola di *Ferro*, il continente antico e il moderno sono compresi quasi interamente nell'emisfero orientale; il nuovo, nell'occidentale: come pure, che l'orientale è più abbondante di terra, e per conseguenza l'occidentale è più coperto di acqua. Dividendo poi il globo sull'equatore, risulta che l'emisfero boreale è tre volte più ricco di terra che l'australe. Notevole è pure, che le terre dell'emisfero boreale, e specialmente l'Europa, hanno il contorno assai più sinuoso e frastagliato che quello del meridionale, lo che fa che cresca assai la lunghezza del littorale di un paese, e si agevoli la comunicazione fra i popoli, e per conseguenza il commercio.

Questi tre continenti si dividono in parti, com'è detto; qui però si ripete perchè è questa la partizione generale che si segue in questo trattato. Tre ne contiene l'antico, *Europa, Asia, Affrica;* una il nuovo, l' *America;* una parimente il moderno, l' *Oceania*, cioè l' Australia con tutte le isole che le sono attorno. Quanto ad estensione, prendendo l'Europa per unità di misura, l' Affrica è 3 volte circa l' Europa, l' America, quasi quattro volte, l' Asia cinque volte: l' Oceania è un poco più grande dell'Europa. Ma per dirlo con più esattezza:

L' Europa ha chilom. quadrati	9,500,000
» Oceania	10,000,000
» Affrica	30,000,000
» America	40,000,000
» Asia	46,500,000
totale	136,000,000

Dalla terra portando ora l' attenzione alle acque, queste sebbene formino una sola massa immensa, pure lo ordine al continenti che bagnano, si dividono in cinque grandi estensioni o regioni marittime: L' *Oceano artico* attorno al polo artico da cui prende il nome: l' *Oceano antartico*, nella posizione precisamente opposta al primo, cioè attorno al polo antartico: l' *Oceano atlantico* fra l' America a ponente e l' Europa e l' Affrica a levante, e i due predetti oceani l'uno a settentrione, l' altro a mezzodì: l' *Oceano indiano*, fra l' Affrica a ponente, l' Asia a settentrione, e l' Oceania a mezzodì: il *Grande Oceano*, o *mar pacifico*, fra l'Asia e l' Oceania all' occidente e l' America a levante, e i due oceani artico a antartico, l'uno a settentrione, l'altro a mezzodì.

Questi oceani internandosi fra i continenti formano diversi mari, golfi, stretti ecc. L' Oceano artico s' inoltra nel continente d' Europa e vi forma il *mar bianco;* si addentra nell' Asia e vi fa il *golfo di Obi;* penetra nelle coste settentrionali di America e vi forma il *mare di Baffin*. Quelli che può formare l' Oceano antartico, framettendosi al continente recentemente scoperto, non sono ancora conosciuti. Il grand' Oceano si frappone fra l' Asia e l' America e prende il nome di *mare di Behring:* s'interna nelle coste orientali dell' Asia e si dice *mare d' Ochotsk:* fra l' Asia e il Giappone col nome di *mar del Giappone:* si addentra dipoi anche più nelle coste orientali dell' Asia e dicesi *mar di Corea*, o *mar giallo*. *Mar vermiglio*, o *golfo di California* si chiama il tratto che penetra entro le coste dell' America a ponente. I mari formati dall' Oceano indiano sono il *mar della China* posto fra questa regione, l' Indochina e le isole della Sonda; il *mar della Sonda* fra l' isola di Borneo e Giava: il *canale di Mozambico*, fra l'Affrica e l'isola di Madagascar. Entrando poi nelle coste meridionali dell' Asia forma i *golfi di Bengala*, *di Oman*, *Persico*, a *Arabico* o *mar rosso:* finalmente nella settentrionali dell'Australia, forma il *golfo di Carpentaria*. L'atlantico a settentrione dell' Europa passando di mezzo alla Gran Brettagna, Norvegia e Danimarca ha il nome di *mare del Nord:* addentrandosi fra la Svezia e la Russia forma il *Baltico:* fra la Francia e la Spagna, il *golfo di Guascogna:* fra l'Europa, l' Affrica e l' Asia che lo ricingono, l'Atlantico prende il nome di *Mediterraneo:* sulle coste occidentali dell' Affrica forma il golfo di *Guinea:* entrato nelle coste settentrionali dell' America vi prende il nome di *baia di Hudson* e *baia di S. Lorenzo:* si allarga finalmente fra l' America settentrionale e la meridionale in due grandi golfi detti il *golfo del Messico*, e il *mare delle Antille*.

CAPITOLO III.

ABITANTI

Art. 1. *Razze*.

Della geografia politica, che considera la terra come abitazione degli uomini, è proprio il considerare le loro razze, il loro numero, i varii popoli in cui sono divisi, il loro grado di civiltà ecc.

Incominciando dalle razze, sebbene il genere umano non sia che una grande ed unica famiglia, venuta dal medesimo stipite, pure il clima, la qualità dei cibi, le malattie, i costumi hanno prodotto in

esso delle differenze: ond'è che si divide in cinque razze e varietà principali: la *caucasia* della pelle bianca, la testa quasi sferica e la faccia ovale: essa abita l'Europa, l'Asia occidentale, la massima parte dell'America, e il settentrione dell'Affrica: la *tartara* colla pelle gialla, la testa quadrangolare, la faccia larga e schiacciata: vive nell'Asia orientale: la *malese* di pelle olivastra o bruna, testa angusta e faccia convessa, ed è quella che popola il Madagascar, la penisola di Malacca, e gran parte dell'Oceania: la *negra*, pelle nera, zigomi sporgenti, labbra protuberanti, capelli lanosi: dimora nel resto dell'Affrica e dell'Oceania: l'Americana con la pelle color di rame, la testa sferica e la faccia larga: a questa appartengono gli americani indigeni. Questo quanto alle razze; circa poi al grado di cultura i popoli si distinguono in *civili* e *barbari*. Per civiltà s'intende il complesso della religione, delle scienze, lettere, arti, leggi e costumi di un popolo: per barbarie, il difetto di legislazione scritta, di scienze e lettere, con costumi rozzi o crudeli. L'infimo grado della barbarie è lo stato *selvaggio*: tra i selvaggi diconsi *antropofagi* quei che si cibano di carne umana. Si chiamano *nomadi* quei popoli che non hanno soggiorno fisso, e però non città, nè case, ma vagano da un luogo ad un altro.

Art. 2. *Lingue*.

Il distintivo della nazionalità fra gli abitanti della terra è la lingua: i geografi contano fino a 860 *lingue* fra vive e morte, delle quali spettano

all'Europa	53
» Asia	153
» Affrica	115
» America	422
» Oceania	117
totale	860

Di *dialetti*, ossia maniere varie di pronunziare o articolare una medesima lingua, se ne contano fino a 5,000 fra i soli conosciuti.

Art. 3. *Religioni*.

Presso tutti i popoli della terra è una *religione*, e quantunque le credenze siano varie, e gli atti esterni del *culto* reso alla divinità siano molto differenti, pure si possono ridurre tutte a due principali: il *politeismo*, che consiste nel riconoscere più Dei, e il *monoteismo*, che non ne ammette che un solo. Il politeismo comprende il *feticismo*, adorazione di esseri animati e inanimati, che presentano proprietà benefiche o malefiche: il *sabeismo* e culto dei corpi celesti: il *magismo* o religione di Zoroastro, che riconosce i due principii del bene e del male: il *bramismo* e culto di Brame che degli attributi della divinità fa tanti Dei, dando agli uni virtù benefiche, malefiche agli altri, e di tutti narrando gesta le più strane e le più mostruose: il *buddismo* è una diramazione del precedente; si dice anche religione di Fo, e delle varie sette in cui si divide una ebbe per fondatore Cenfucio: la *religione di Sintho* che riconosce un ente supremo, ma che regola e governa le cose per mezzo di divinità secondarie: la *religione del Tao e della ragione*, poco differente dall'anzidetta.

Il monoteismo comprende, per ordine di tempo, il *giudaismo* professato dai discendenti degli antichi Ebrei: il *cristianesimo*, ossia la religione, di cui Gesù Cristo, Figlio di Dio, è il fondatore: dividesi in chiesa *greca* o *orientale*, e *latina* o *occidentale*, e questi due rami forman la chiesa cattolica apostolica, di cui il Papa vicario di Gesù Cristo in terra è il capo visibile: ed è questa la sola vera religione. Da essa si sono staccate varie sette e communioni, come la *greca scismatica*, il *protestantismo*, che si divide in molte chiese particolari, quali la *luterana*, l'*anglicana*, l'*evangelica*, la *calvinista pura*, ognuna delle quali si suddivide in infinite altre sette. Il *Maomettismo* e *Islamismo* ossia religione fondata da Maometto, informe accozzo di giudaismo, cristianesimo, e paganesimo. Il seguente specchio mostra quanti seguaci contino le principali fra le mentovate religioni.

Monoteismo	Giudaismo		5.000.000
	Cristianesimo	Chiesa cattolica	253.000.000
		scismatica	60.000.000
		Protestantesimo	59.000.000
	Maomettismo		160.000.000
Politeismo	Bramismo		120.000.000
	Buddismo		350.000.000
	Sabeismo, Magismo Feticismo, Religione di Sinto, del Tao ecc.		133.000.000

Art. 4. *Forme di governo*.

All'uomo che vive in società son necessarie leggi e governo: le forme di questo si riducono a tre principali: *monarchia*, nella quale la sovranità è concentrata in una sola persona: *repubblica*, dove la sovranità risiede nel popolo: governo misto di monarchia e di repubblica, ossia *monarchia limitata* o *costituzionale*, dove i poteri sovrani sono apartiti tra il popolo e il monarca. Quando la sovranità è posseduta o partecipata da tutto il popolo senza privilegi di ceti, si ha la *democrazia*, ed allora la repubblica e la monarchia portano l'aggiunto di *democratiche*: quando la sovranità è posseduta nelle repubbliche, o partecipata nelle monarchie dalla sola classe dei primati, si ha l'*aristocrazia*; e *aristocratiche* si chiamano tali repubbliche o monarchie. Se il numero di coloro in cui risiede la sovranità si restringe non a tutta la classe dei nobili, ma a pochi di essi, si ha l'*oligarchia*. Si chiama *assoluta* la monarchia quando tutti i poteri sono concentrati in una sola persona: *dispotica*, quando si ammette che il sovrano possa disporre a suo talento della vita e degli averi dei sudditi. Secondo poi il modo in cui la sovranità viene trasmessa, le monarchie dividonsi in *ereditarie* e in *elettive*: nelle prime il potere passa di padre in figlio: nelle altre il sovrano ad ogni vacanza del trono, viene scelto e nominato o da tutto il popolo o da una determinata classe o assemblea di cittadini. Secondo il modo con cui la sovranità viene esercitata, le monarchie costituzionali e le repubbliche sono di due sorte: in alcune il popolo è convocato in generale assemblea per decidere coi suffragi delle cose dello stato, almeno delle più gravi, come già in Grecia, a Roma e nei Comuni italiani: in altre poi che chiamansi *rappresentative*, la decisione dei pubblici affari è rimessa ad una o più assemblee che col nome di *parlamento*, di *camere* ecc. rappresentano tutto il popolo o alcuni ceti di esso. Le leggi che stabiliscono la forma di governo in cui un popolo si regge, la ripartizione dei poteri sovrani, chiamansi *statuto* o *costituzione*.

Dicesi *comune* o *municipio* un aggregato più o meno grande di case, i cui abitatori vivono in società sotto una stessa autorità amministrativa. Uno *stato* può comporsi anche di un solo municipio, e può esser costituito da un gran numero di comuni sparsi sopra grandissimo spazio di suolo. Il comune secondo la sua maggiore o minore importanza o grandezza, si chiama *città*, *borgo*, *villaggio*. La città primaria dello stato ove risiedono gli ufizi centrali di ogni amministrazione, chiamasi *capitale*.

Art. 5. *Stato e sue parti*.

Le parti di uno stato sono altre *naturali* e altre *artificiali*: naturali quelle segnate dai monti, fiumi e mari: artificiali quando sono segnate dagli uomini e abbracciano un certo numero di comuni aventi a capo alcune pubbliche autorità, le quali dipendono dal governo centrale, ed estendono così l'azione di esso su tutto lo stato: ad esse si dà generalmente il nome di *province*, che si suddividono in *distretti* e questi in *comuni*: la città ove risiedono le autorità provinciali è detta capoluogo. Basi materiali della potenza degli stati sono *agricoltura*, *industria* e *commercio*. L'escavazione delle miniere, la pesca, la cac-

cia, la coltivazione della terra, la pastorizia, il governo delle api, dei filugelli si comprendono sotto il nome di agricoltura: esse somministrano le *materie prime*: l'industria manifattrice modifica tali materie e le trasforma in infinite altre produzioni; il commercio poi fa sì che le une e le altre vengano cambiate fra gli uomini e fra i paesi, secondo i diversi loro bisogni. Il commercio chiamasi *interno* od *esterno*, secondo che ha luogo dentro i limiti del medesimo stato, o fra due stati diversi. Il primo è il più importante: il secondo od esterno dicesi d'*importazione*, quando in uno stato le merci estere vengono introdotte e vendute: di *esportazione*, quando le produzioni di quello stato, o anche le merci ivi importate dall'estero, ne sono portate fuori per venderle agli stranieri: si dice di *transito* quando le merci non fan che passare per quello stato.

Una gran forza deriva pure agli stati dalla buona condizione delle loro *finanze*. Il pubblico tesoro è alimentato da quattro principali sorgenti: i *beni demaniali*, le *regalie*, le *contribuzioni* e le *rendite casuali*. I beni demaniali sono terre dello stato le cui rendite servono a sopperire alle pubbliche spese: le regalie consistono nel privilegio di esercitare esclusivamente certe imprese e industrie che lo stato si riserba, come le poste, il telegrafo, il coniar la moneta, la fabbricazione del tabacco, sale, polveri ecc. Le contribuzioni sono *dirette* e *indirette*: le prime cadono sulle persone, i possessi e le rendite dei cittadini, e comprendono il *testatico*, l'*imposta fondiaria*, la così detta *ricchezza mobile* ecc.: le seconde cadono su coloro soltanto che fanno certe specie di atti; come importare e esportar merci, andare a caccia, pescare ecc. e in questa classe entrano i *pedaggi*, i *diritti sui passaporti*, le *gabelle*, le *dogane* ecc. Le rendite casuali (di poca importanza negli stati civili) derivano dalle *multe*, *confische*, *concessioni* di *privilegi* ecc.

Ma tutti questi rami di rendita non sempre bastano alle ingenti spese cui è talvolta costretto un governo da circostanze e vicende straordinarie; come guerre, sconvolgimenti politici, grandi lavori di pubblica utilità ecc. Allora lo stato non potendo trarre tutt'ad un tratto per mezzo di contribuzioni, le somme onde abbisogna; le prende in prestito, rilasciando ai suoi creditori delle obbligazioni che si commerciano ad un valore maggiore o minore, secondo che maggiore o minore è il credito di cui gode lo stato; cioè secondo che le sue condizioni politiche ispirano maggiore o minor fiducia nella sua capacità e volontà di soddisfare agli obblighi contratti: ed ecco il *debito pubblico*. Le obbligazioni emesse dallo stato, se possono e debbono emettersi dentro un certo tempo, costituiscono il *debito fluttuante*, così detto perchè la sua cifra è assai variabile: se invece sono inscritte nel *Gran Libro* del debito pubblico e fruttano ai possessori delle rendite perpetue, che lo stato paga come interessi dei capitali nominali presi in prestito, formano il debito *consolidato*. Questo pertanto non diminuirebbe mai, e potrebbe soltanto crescere, se il governo non andasse ogni anno accumulando risparmi per comprare le proprie obbligazioni, ed estinguendo così a poco a poco il suo debito. Il denaro che si va mettendo in serbo a tal fine dicesi *cassa di ammortizzazione* (1).

Art. 6. *Popolazione del globo*.

La popolazione è *assoluta* o *relativa*: la prima è il numero di abitanti di un dato paese: la seconda dà questo stesso numero, ma confrontato coll'estensione della superficie del paese medesimo, ossia la popolazione assoluta divisa per la sua area. La popolazione della terra, secondo il calcolo pubblicatone nel 1865 dal prof. Faà de Bruno, ascende a un miliardo e trecento milioni di abitanti, spartiti così:

Asia	755,000,000
Europa	275,000,000
Affrica	200,000,000
America	60,000,000
Oceania	3,000,000
totale	1,293,000,000

La relativa per chilometri quadrati risulta:

(1) Pozzi, *Istituzioni di Geografia*.

Europa per	1 chilom. quadr.	29
Asia	»	16
Affrica	»	7
America	2	3
Oceania	3 ½	1

CAPITOLO IV.

EUROPA

Art. 1. *Nozioni generali.*

L'Europa è situata nell'emisfero boreale, e segnatamente è compresa fra 36° 40′ e 71° 10′ di latitudine boreale, e fra 8° 20′ e 60° 30′ di longitudine orientale, e giace quasi tutta nella zona temperata settentrionale. Ha una superficie di chilom. quadr. 9.500,000: la sua massima lunghezza dal Capo S. Vincenzo alla foce del Kara è di 5418 chil., la massima lunghezza dal capo Nord al capo Matapan 3033 chil.

« L'Europa è tagliata in due parti da una spina di monti che dal capo Finisterre in Spagna si allunga fino al mar Nero. A mezzodì se ne staccano perpendicolarmente varie diramazioni che forman le tre penisole Spagna, Italia e Grecia. Al settentrione le corre parallela un'altra linea di montagne più basse separatene per le valli del Danubio e del Rodano, e dietro di essa scende una gran pianura verso il mare, e che avanzandosi verso l'Asia, si dilata e segno, che fra il mar Nero e l'oceano Artico cuopre tutto il continente. Poi sollevasi di nuovo il terreno nelle alture delle isole Britanniche e delle Scandinavia che dirigendosi da settentrione a mezzogiorno accostansi al continente (1). »

Art. 2. *Confini e contorno.*

Confini dell'Europa a settentrione sono l'oceano glaciale Artico; a levante il fiume Kara, i monti Urali, il fiume Ural e il mar Caspio; a mezzogiorno la catena del Caucaso, il mar Nero, il mar di Marmara e il Mediterraneo; a ponente l'oceano Atlantico.

L'Europa, come fu accennato, ha il contorno assai sinuoso, e perciò abbonda di penisole, capi e golfi. *Penisole* grandi (aperte) sono 3: la *Scandinava* a settentrione, l'*Iberica* e l'*Italica* a mezzogiorno. Le piccole sono parimente 3: la *Danese* o *Jutland* (aperte), a settentrione; la *Slavo-greca* o *Morea*, e la *Taurica* o *Crimea*, a mezzogiorno. Queste due ultime son congiunte al continente per mezzo d'istmo; la Slavo-greca pell'*istmo di Corinto*, la Taurica pell'*istmo di Perecop*.

Isole: L'arcipelago di *Spitzberg*, le isole di *Waigatz*, o della *Nuova Zembla*, di *Kalguer*, l'arcipelago di *Loffoden*, e *Mageroe* nell'oceano Artico. Le isole *Danesi* cioè *Seeland*, *Fionia*, *Laland*, *Bornholm* ecc., le isole di *Gotland* e *Oland*; l'arcipelago di *Aland* o *Abo*, e le isole *Dago*, *Ossel* e *Rugen* nel mar Baltico. Le isole *Azorre*, l'arcipelago *Britannico: Gran Brettagna e Irlanda*, *Ebridi*, *Orcadi*, *Shetland*, *Feroe*, *Islanda* nell'Atlantico. L'arcipelago delle *Baleari: Maiorca*, *Minorca*, *Ivica* ecc., le isole *Italiane: Sicilia*, *Sardegna*, *Corsica*, *Elba*; *Malta*; l'arcipelago *Dalmato: Cherso*, *Brazza*, *Curzola* ecc., le isole *Ionie: Corfù*, *Cefalonia*, *Zante*, *Cerigo* ecc.; l'arcipelago *Greco*, diviso in *Cicladi* e *Sporadi*, l'isola di *Negroponte* e *Candia*, nel mar Mediterraneo.

Capi e promontorii: Il capo *Nord* nell'isola Mageroe, il capo *Lindesness* a mezzogiorno della Scandinavia, il capo *Skagen* e settentrione della penisola danese, il capo *Lezard* a mezzogiorno della Gran Brettagna, i capi *Finisterre* e di *S. Vincenzo* sulla costa occidentale della penisola iberica, il capo *Trafalgar* e mezzogiorno delle stessa, il capo *Spartivento* a mezzogiorno della penisola italica, il capo *Passaro* a mezzogiorno della Sicilia, e il capo *Matapan* parimente a mezzogiorno della Morea.

Oceani, mari, golfi e stretti. Due sono gli oceani, il glaciale Artico e l'Atlantico, che forman tutti i mari che bagnano il continente e le isole di Europa. L'oceano glaciale Artico forma il mar di *Kara* e il mar *Bianco* dentro le coste settentrionali dell'Europa. L'Atlantico forma il mare del *Nord* o mar di *Germania*, che penetrando fra le penisole

(1) Cantù, *Geografia politica*, P. I, pag. 88.

scandinava e danese, forma due canali, lo *Skager-Rack* e il *Cattegat*, donde per tre stretti, il *piccol Belt* fra l'Jutland e la Fionia, il *gran Belt* fra la Fionia e il Seeland, e il *Sund* fra il Seeland e la penisola scandinava: viene a formare il mar *Baltico*. Questo prendendo fra la penisola e il continente una direzione da mezzogiorno a settentrione, si biparte e forma i golfi di *Botnia*, di *Finlandia*, di *Riga* o *Livonia* e di *Danzica*. Lo stesso Atlantico entrando fra l'Inghilterra e l'Irlanda forma da prima il *canal di S. Giorgio*, dipoi si dilata e prende il nome di *mar d'Irlanda*, il qual di nuovo restringendosi chiamasi *canale del Nord*. Dipoi per un ampio canale a foggia di gomito, detto perciò *Manica*, che nel punto più angusto fra l'Inghilterra e la Francia, è detto *Passo di Calais*, viene verso settentrione a formare la *Zuydersee* in Olanda. Dalla parte meridionale poi l'Atlantico forma l'ampio golfo di Guascogna o Biscaglia fra il Continente e la penisola iberica: e bagnate le coste occidentali di essa, mediante lo stretto di *Gibilterra* fra l'Europa e l'Affrica, si dilata ancor più formando il mare *Mediterraneo*. Questo entro le coste meridionali del continente, forma i golfi di *Lione* e di *Genova*: bagnando poi le coste occidentali della penisola italica prende il nome di *Tirreno* e forma i due golfi, di *Napoli* e di *Salerno*; e due stretti l'uno di *Bonifacio* fra la Corsica e la Sardegna, l'altro di *Messina* o *Faro* fra la punta meridionale della penisola d'Italia e la Sicilia. A mezzogiorno di queste si chiama mare *Ionio* che si addentra nella penisola facendo il golfo di *Taranto*: e ponente poi dalla penisola greca forma il golfo di *Patrasso* che mette nell'altro di *Lepanto* o di *Corinto*. L'Ionio di poi entrando fra la penisola italica e il continente, e formato il canal di *Otranto*, si allarga e chiamasi mare *Adriatico*, che finisce coi golfi di *Venezia*, *Trieste* e *Quarnero*. Ma là dove il Mediterraneo si insinua fra le coste orientali della penisola greca e l'Asia, ed è sparso d'isole, dicesi *arcipelago*: donde, formato il golfo di *Salonicco*, pello stretto dei *Dardanelli* o di *Gallipoli* si allarga e fa il mar di *Marmara*. Da questo per lo stretto o canale di *Costantinopoli* si passa nel mar *Nero*, il quale mediante pure lo stretto di *Jenikale* o *Caffa* forma il mar di *Azov* o delle *Zabacche*.

Bagna l'Europa a levante anche il *Caspio*, che meglio che mare potrebbe chiamarsi il più gran lago del mondo.

Art. 3. *Divisione dell' Europa in regioni e in istati*.

Ora che conosciamo il contorno dell'Europa, per ottener chiarezza nelle notizie orografiche e idrografiche che restano a darsi, conviene anticipar qui la divisione interna di essa per regioni e per istati.

Principalmente si divide l'Europa in *orientale* e *occidentale*: la prima contiene una sola regione la più vasta di tutte, ed è la *regione Russa* che si estende dall'oceano artico ai mari Nero e Caspio, e dal Baltico al confine orientale dell'Europa. L'occidentale si suddivide in *settentrionale*, *centrale* e *meridionale*, di cui la prima contiene due regioni, cioè 1° arcipelago *Britannico* colle isolette adiacenti; 2° la *Scandinavia* cioè la *Svezia* e la *Norvegia* con alcune isole circostanti. La centrale comprende 1° la regione *gallica* ove sono la *Francia*, il *Belgio* e la *Svizzera*; 2° la regione *Germanica* o *Slavo-germanica*, che contiene *Prussia*, *Confederazione* germanica *del Nord*, *Olanda*, *Danimarca*, *Polonia*, gli *stati Germanici* al mezzogiorno del Meno, e alcune province *Austriache*; 3° la regione *Slavo-ungherese*, che abbraccia una porzione della *Turchia europea*, la *Rumenia*, la *Servia*, l'*Ungheria* e le rimanenti province dell'impero austriaco. La meridionale comprende 1° la penisola iberica, che contiene *Portogallo* e *Spagna* coll'isole *Baleari*; 2° l'*Italia* colle sue isole *Corsica*, *Sardegna*, *Elba*, *Sicilia* e *Malta*; 3° la penisola *Slavo-greca* che racchiude gran parte della *Turchia Europea* e il regno di *Grecia* colle isole *Ionie*, le *Cicladi*, le *Sporadi*, *Negroponte* e *Candia*.

Queste regioni si suddividono negli stati seguenti:

1. Russia europea, col regno di Polonia.
2. Inghilterra.
3. Svezia e Norvegia.
4. Danimarca.

5. Olanda e Lussemburgo.
6. Confederazione germanica del Nord, composta della Prussia e 21 Stati.
7. Assia Darmstadt.
8. Baden.
9. Würtemberg.
10. Baviera.
11. Liechtenstein.
12. Austria e Ungheria.
13. Belgio.
14. Francia.
15. Svizzera.
16. Portogallo.
17. Spagna.
18. Repubblica di Andorra.
19. Italia (Regno).
20. Stati della Chiesa.
21. Repubblica di S. Marino.
22. Turchia.
23. Rumania.
24. Servia.
25. Montenegro e Mirditi.
26. Grecia.

Art. 4. *Sistemi di monti, Altipiani e Valli.*

I sistemi principali di monti si possono ridurre a 12 fra la terraferma e le isole di Europa: 1° l'*Uralico* che divide l'Europa dall'Asia da greco a levante: 2° lo *Slavico* che si compone delle piccole alture che percorrono la Russia e si chiamano Monti *Valdai*, *Scemokonski*, *Olonetz*: 3° lo *Scandinavo* in Svezia e Norvegia costituito dalle *Dofrine*, *Kielen*: 4° l'*Ercinio Carpazio* in Germania e Ungheria che prende i nomi di *Schwarz-wald* e *Foresta Nera*, *Bohemerwald*, *Erz-Gebirge*, *Riesen-Gebirge*, *Sudeti*, *Carpazi*: 5° le *Slavo Ellenico* nella penisola Slavo-greca coi nomi di *Alpi Dinariche*, *Balkan*, *Rodope*, *Maina*: 6° il *Gallico* che si distende nella Francia ove forma le *Cevennes*, la *Costa d'oro*, i monti di *Langres*, i *Vosgi*, le *Ardenne*, i monti dell'*Alvergna*, del *Limosino*: 7° l'*Esperico* che si compone dei *Pirenei*, degli *Iberici*, e delle *Sierre Nevada*, *Morena*, *Estrella*: 8° l'*Alpico* che circonda a settentrione l'Italia col nome di *Alpi marittime graie* ecc., e da cui si partono gli *Apennini*, il *Giura*, le *Alpi bernesi* ecc.: 9° il *Caucaseo* che va dal mar Nero al Caspio. Nelle isole europee sono: 10° il *Boreale* che occupa l'isola dello Spitzberg: 11° il *Britannico* che consta dei *Grampiani*, *Cheviot*: 12° e il *Sardo Corso* nell'isole di Sardegna e Corsica. Però l'Ercino Carpazio, lo Slave Ellenico, l'Alpico, il Gallico e l'Esperico si posson ridurre a due; l'Esperico e l'Alpico, giacchè gli altri 3 si rannodano alle Alpi propriamente dette e compongono con esse un solo sistema.

In queste catene si trovano 21 Vulcani, fra i quali noteremo i più considerevoli, cioè l'*Ekla* nell'Islanda, il *Vesuvio* presso Napoli, l'*Etna* o *Mongibello* in Sicilia, e *Stromboli* nell'isola omonima, che è una delle *Eolie* a greco della Sicilia.

Le cime più elevate dei monti compresi nelle nominate catene, sono le seguenti computate in tese (1)

M. Elbrus (Caucaso) . . .	tese 2783
» *Bianco* (Alpi)	» 2470
» *Rosa* (Alpi)	» 2370
Picco Nethou nella *Maladetta* (Pirenei)	» 1746
M. Perduto (Pirenei)	» 1713
Punta di Lomnitz (Carpazi) . .	» 1351

Fra questi monti giacciono alcuni altipiani o pianure elevate, come sono il centro della Spagna, gran parte della Svizzera occidentale e settentrionale, le alture del Poitu e dell'Orleanese in Francia, la Boemia, e soprattutto la Russia.

Le più grandi pianure, sono le già accennate, cioè dai Pirenei occidentali all'Ural; le pantanose dell'Ungheria, quelle della Svezia orientale, dell'Inghilterra orientale e dell'Irlanda; la Russia meridionale larga il doppio della Francia. I contorni poi del mar Caspio, l'Olanda e alcune parti della Germania settentrionale sono più bassi che il livello dell'Oceano.

Tra le valli la più ricca è quella del Po, le più belle, quelle del Reno e del Rodano, la più lunga quella del Danubio (2).

(1) Queste cifre son tolte dall'*Atlante di Stieler e Berghaus*, Gota 1855.
(2) Cantù, *Geografia politica*, pag. 87.

Art. 5. *Laghi, lagune e fiumi*.

Molti in Europa sono i laghi specialmente nelle regioni settentrionali: qui non si rammentano che i principali.

In Russia il lago *Ladoga* che è il più grande di tutti gli altri in Europa, e i laghi *Onega*, *Saima*, *Peypus*, e *Ilmen*. Nella penisola Scandinava, i laghi *Wener*, *Wetter* e *Maelar*: quello di *Costanza* nella Germania: e quei di *Ginevra*, *Neufchatel*, *Lucerna* e *Zurigo* nella Svizzera. Nell'Ungheria i laghi *Neusidl* e *Balaton* o *Platten*. In Italia il lago *Maggiore*, di *Como*, di *Garda*, *Trasimeno* e di *Bolsena*. Nella Turchia il lago di *Scutari*.

Le principali lagune sono sul Baltico, il *Kurische-haff* e il *Frische-haff*, nella Prussia: gli stagni di *Linguadoca* sul golfo di Lione: il *Mar menor* e l'*Albufera* sulle coste orientali di Spagna: le lagune di *Venezia* e di *Comacchio* sull'Adriatico, il mar *Putrido* sulla costa orientale di Crimea.

Dei fiumi principali dell'Europa notansi qui non solo la sorgente e i loro più considerevoli affluenti, ma anche i versanti di cui raccolgono le acque, e i mari in cui le portano.

L'oceano glaciale Artico riceve le acque dal versante degli Urali, degli Scemokoeski e dei monti della Lapponia. I fiumi che vi sboccano sono la *Petchora*, il *Mezen*, la *Dwina*, l' *Onega* e la *Tana*.

Nel mar Baltico spiovono le acque del versanti delle Alpi scandinave (di levante e di mezzogiorno), dei monti Olonetz, del rialto dei Valdai e dei Carpazi e Sudeti (versante settentrionale). I fiumi che vi sboccano sono la *Tornea*, la *Neva*, che esce dal lago Ladoga, la *Duna*, il *Niemen* o *Memel*, la *Vistola* che viene dai Carpazi, l' *Oder* che sgorga dai Sudeti (influente la *Wartha*), il *Glommen* che nasce dalle Dofrine, e il *Gota-elf* emissario del lago Wener.

Al mar del Nord vanno le acque dei versanti settentrionali delle Alpi germaniche, centrali e galliche; del versante orientale della Gran Brettagna e del versante occidentale delle Alpi scandinave. I fiumi che ve le recano sono: l' *Elba* che nasce dai Rieseegebirge (influenti la *Moldava* e la *Saale*), il *Weser* che sgorga dal *Franken-Wald* (influenti *Fulda* e *Aller*), l' *Ems*: il *Reno* che scaturisce da tre fonti; dal S. Bernardino, dalla Moloia, e dal S Gottardo (influenti l' *Aar*, la *Reuss*, la *Limmat*, l' *Ill*, la *Mosella*, la *Mosa*, il *Neker*, il *Meno* e la *Lippa*), la *Schelda*, il *Tamigi* che ha la sorgente nella collina di Buckingam, l' *Humber*, la *Tweed* e la *Tay*.

La Manica accoglie le acque del versante occidentale delle colline dell' Artois, e di quelle fra Senna e Loira e del versante occidentale delle colline della Gran Brettagna; i fiumi che vi si versano sono la *Somma*, la *Senna* che viene dalla Costa d' Oro (influenti *Yonne*, *Eure*, *Oise*, *Aube* e *Marna*), l' *Orne* e la *Saerne*.

Spiovono nel golfo di Guascogne le acque del versante meridionale dei monti della Brettagna, dei versanti settentrionale e meridionale delle Cevenne, e del versante settentrionale dei Pirenei: vi sono portate dai fiumi *Vilaine*, *Loira* che esce dalle Cevenne (influenti l' *Allier*, il *Loiret*, la *Cher*, l' *Indre*, la *Vienne*, la *Sevre nantese* e la *Mayenna*), la *Charente* e la *Sevre niortese*: la *Garonna* che scende dal Picco della Maledetta nei Pirenei (influenti *Arriege*, *Lot*, e *Dordogna*), l' *Adour* e la *Bidassoa*.

Nell'Atlantico che bagna il Portogallo rimettono il versante meridionale dei monti di Galizia e Asturie, e il versante occidentale della catena iberica, coi fiumi *Minho*, *Duero*, *Mondego*, *Tago* che nasce dalla Sierra Molina in Spagna (influente *Manzanare*), la *Guadiana* e il *Guadalquivir*.

Il Mediterraneo riceve le acque del versante orientale degl' Iberici e dei Pirenei, del versante settentrionale dei Pirenei orientali, del versante meridionale delle Alpi galliche, e versante occidentale degli Apennini, mediante i fiumi *Segura*, *Xucar*, *Ebro*, *Aude*, *Herault*; *Rodano* che sgorga dal S. Gottardo (influenti *Arve*, *Isero*, *Duranza*, *Ain*, *Saona*), dei *Varo*, *Arno* che nasce dal monte Falterona (influenti *Sieve*, *Elsa*, *Era*), *Ombrone*, *Tevere* che scende dal monte Fumaiuolo (influenti *Nera* e *Teverone*), *Garigliano* e *Volturno*.

Si scaricano nell' Adriatico e Ionio il versante orientale degli Apennini, l'o-

rientale delle Alpi, e l'occidentale delle Dinariche ed Elleniche, coi fiumi *Po* che scende dal monte Viso (influenti *Dora Baltea*, *Dora Riparia*, *Sesia*, *Ticino*, *Adda*, *Oglio*, *Mincio*, *Tanaro*, *Trebbia*, *Taro*, *Secchia* e *Reno*), l'*Adige*, la *Brenta*, la *Piave*, il *Tagliamento*, l'*Isonzo*, la *Pescara*, l'*Ofanto*, la *Narenta*, il *Drino*, l'*Aspropotamo* e la *Rufia*.

Il versante meridionale dei Balkan e orientale delle Alpi Elleniche rimettono nell'Arcipelago coi fiumi *Vardar*, *Maritza*, *Struma* e *Selembria*.

Nel mar Nero vengono a scaricarsi il versante settentrionale delle Alpi orientali, il versante orientale delle Alpi dinariche, settentrionale dei *Balkan*, orientale delle Alpi germaniche, e meridionale dei Sudeti e Carpazi, per mezzo del *Danubio*, che nasce nello Schwarz-Wald (influenti *Regen*, *Gran Theiss* o *Tibisco*, *Temes*, *Aluta*, *Pruth*, *Iller*, *Lech*, *Isar*, *Inn*, *Raab*, *Drava*, *Sava*, *Morava*), il *Dniester*, il *Dnieper* (influenti *Beresina*, *Bog* e *Pripet*), e il *Don*.

Finalmente il mare o lago Caspio riceve le acque del versante meridionale dei Valdai, Schemokonski e Urali per mezzo del *Volga* proveniente dai Valdai (influenti *Kama*, *Oca* e *Moscova*) e dell'*Ural*.

Quelli tra loro che hanno più lungo corso sono:

Il Volga	chilometri	3730
Il Danubio	»	3700
L'Ural	»	3110
Il Reno	»	1470

Art. 6. *Clima, animali, vegetali e minerali*.

Il clima dell'Europa è assai vario, e a ciò contribuiscono più cause, che sono, secondo Malte-Brun, il freddo prodotto dalla vicinanza dell'Asia centrale e boreale, in tutte le regioni europee esposte ai venti freddi che vengono dalle montagne asiatiche: il calore prodotto dalla vicinanza dell'Affrica e dai venti che partono dai deserti infuocati di essa, nei paesi europei vicini od inclinati verso l'Affrica medesima: i subitanei cangiamenti prodotti nella temperatura dei paesi europei inclinati verso l'oceano Atlantico, dai venti che ne scorrono la vasta superficie. Queste tre cause generali congiunte alla disposizione delle montagne, l'esposizione del suolo e la sua elevazione, ci danno di poter distinguere in Europa tre climi generali, che posson esser rapppresentati dai tre lati di un triangolo, i cui angoli sarebbero verso il capo S. Vincenzo in Portogallo, il capo Nord in Norvegia, e a settentrione del mar Caspio. Percorrendo in inverno il lato di questo triangolo che dal capo S. Vincenzo va al capo Nord, il freddo si sente crescere da mezzodì a settentrione: percorrendo il lato fra il capo S. Vincenzo e il Caspio il freddo aumenta irregolarmente di mano in mano che si procede verso Levante: dal Caspio finalmente avanzandosi verso il capo Nord il freddo rimane quasi sempre uguale.

Il calore della state segue altre leggi generali: in tutto il settentrione acquista molta intensità per la lunghezza dei giorni, ma dal lato dell'oceano Atlantico, la temperatura costante del mare modera quel calore: dal lato dell'Asia esso vien talora incomodo, massime pel contrasto col freddo grandissimo degl'inverni: finalmente dall'ultimo lato cioè il meridionale, che guarda il Mediterraneo, esso varia stranamente, secondo i venti ed altre cause locali; ma per lo più scema verso oriente.

Presso ai monti cadono più copiose le pioggie, e in generale maggiori nell'Europa meridionale; e quanto più si procede a mezzodì, minori sono le estive e crescono le invernali: al settentrione sono frequenti le nevi, quasi sconosciute al mezzodì, ove invece ricorrono le gragnuole, e i temporali accadono in qualsiasi stagione: quivi pure l'aria è più serena, ma gli scirocchi o la malaria, ignoti al settentrione, sono il flagello della parte meridionale.

Come nel clima così è varietà nei vegetali: qui non si rammentano che i più importanti per la sussistenza dell'uomo e per l'esercizio della sua industria.

Cereali. L'orzo e l'avena crescono fino al parallelo 70°, cioè fino all'estremità della Scandinavia; la segala fino al 64°; il frumento che prospera fra 36° e 50° di latitudine è coltivato fino al 62°; il gran turco fino a 50°; il riso fino al 47°;

il pomo di terra o patata è sparso per tutto il continente.

Vite e *Olivo*. La vite vien bene in tutte le esposizioni fino al parallelo 45°, ma da questo al 50°, non si trova più nelle vicinanze del mar Nero, ma sol nell'interno; anzi in Boemia e in Sassonia oltrepassa il 50°, però le uve non vi giungono a maturità. Una linea immaginaria che si tiri lungo i Pirenei, le Cevenne, le Alpi e l'Homus (Balkan) separa i paesi ricchi di latte e di burro da quelli che abbondano d'olio. L'olivo fruttifica fino al 44° parallelo, anche all'altezza di 400, e 600 metri.

Alberi fruttiferi. Il ciliegio e il susino vengono fino al parallelo 60° in Russia, ad occidente fino al 63°: il melo prospera fino al 55°, l'albicocco, il pesco, il fico, fino al 50°: gli aranci e gli agrumi non oltrepassano il 43°.

Lino, canapa ecc. Il lino e la canapa provano bene in quasi tutta l'Europa; il primo però meglio nelle temperature fredde; la seconda riesce meglio in Polonia, nell'Ucrania (Russia), in Alsazia (Francia) regno di Valenza (Spagna) e in Calabria. Il mezzodì dell'Europa produce anche del cotone, ma dà scarsa raccolta.

La distribuzione degli animali in Europa è meno varia che quella dei vegetali. Se ne leviamo l'orso bianco, la volpe turchina, e il renne, proprii delle regioni polari, gli altri animali mammiferi sono comuni a quasi tutte l'Europa: serpi e rettili son più numerosi al mezzodì, come anche gl'insetti e i molluschi e gran varietà e abbondanza di pesci fra cui il tonno, mentre i mari boreali danno i merluzzi e le aringhe.

Maggiore disuguaglianza trovasi nella distribuzione dei minerali in Europa. non si notano qui che i principali, e l'ordine con cui si nominano i paesi, dice anche l'ordine della maggiore produzione.

Carbon fossile trovasi in Inghilterra, Prussia, Francia, Belgio e Austria.

Ferro, Inghilterra, Francia, Prussia, Austria, Svezia e Norvegia, Italia e Spagna.

Rame, Inghilterra, Russia, Austria, Svezia e Norvegia, Turchia, Prussia, Italia (Toscana).

Piombo, Inghilterra, Spagna, Austria, Prussia, Francia, Sassonia, Italia.

Mercurio, Spagna, Austria, Prussia, Baviera.

Argento, Spagna, Austria, Sassonia, Prussia, Inghilterra, Svezia e Norvegia.

Oro, Russia, Austria, Italia (Piemonte).

Pietre preziose, Russia, Austria, Sassonia (1).

Art. 7. *Governo*, *religione*, *popolazione*, *cultura*.

Dalla repubblica democratica sino alla monarchia assoluta sono in vigore in Europa tutti i generi di governi; quello che predomina è il monarchico rappresentativo.

La massima parte degli Europei professa il cristianesimo, che può dirsi la religione universale di questo continente. Vi sono però molti Ebrei sparsi in tutti gli stati e specialmente in Polonia, in Alemagna e in Turchia. In questo paese e in alcune provincie della Russia meridionale si professa il maomettismo.

Quanto a popolazione, l'Europa conta 273 milioni, e sebbene per l'assoluta ceda all'Asia, nella relativa è superiore a tutte le altre parti del mondo, contando essa 29 abitanti per ogni chilometro quadrato.

Più nobil titolo di superiorità alle altre parti del mondo le deriva dal commercio, dalla civiltà, dalla cultura delle scienze, delle lettere, delle arti, nelle quali senza contrasto tiene il primato della terra. Per questi motivi e per essere essa la parte di mondo da noi abitata, qui ci siam fermati a parlarne più partitamente: a maggior ragione lo faremo nel capitolo seguente, che tratta dell'Italia.

CAPITOLO V

ITALIA IN GENERALE.

Art. 1. *Posizione*, *estensione*, *configurazione*, *confini*, *mari*, *isole*, *golfi*, *stretti*, *capi*.

L'Italia è posta fra 35°, 20′ e 47°, 40′ di latitudine boreale, e 24°, 10′ e

(1) Pozzi, *Istit. di Geogr.*

36°, 10′ di longitudine orientale: la sua massima lunghezza è di 1240 chilometri, di 620 la sua massima larghezza; la minima di 20: la sua superficie conta 336,106 chilometri quadrati: quella delle isole adiacenti di 60,000 chilometri quadrati: il perimetro delle coste marittime, di 3500 chilometri.

Il contorno dell'Italia presenta a prim'occhio la figura all'incirca di una gamba umana, o di uno stivale, come dicono. Il vero è che dalle coste meridionali di Europa si protende nel mare Mediterraneo una penisola aperta lunga e stretta ma assai sinuosa, in direzione obliqua cioè da maestro a scirocco, sparsa all'intorno di varie isole, quali grandi, quali piccole, incastrata per un lungo tratto nel continente, e in esso saldata per una vasta catena semicircolare di monti. Da questi cinta a settentrione e percorsa da un'altra catena in quasi tutta la sua lunghezza, presenta in generale l'aspetto di un paese del tutto montuoso, e altre pianure non vi si vedono, che la lombarda (valle del Po) e altre meno estese nella Puglia, attorno a Roma, a Pisa e nella Terra di Lavoro. Dove cessano di confinaria i monti comincia il mare che in tutto il rimanente la bagna, sicchè una esatta definizione geografica ne fu fatta in questi versi:

. . . . . . il bel paese,
Che Apennin parte, il mar circonda e l'Alpe.

Stabiliamone tosto i confini.

A occidente la separan dalla Francia il fiume Varo e le Alpi, che continuano a settentrione a dividerla dalla Svizzera e dall'Austria; a ponente pure le Alpi la disgiungono dall'Austria (1). Nel rimanente è bagnata dai mar *mediterraneo* che, nel lambirne le terre, prende nomi differenti, cioè di *Tirreno*, *Ionio* e *Adriatico*.

Il *Tirreno* la bagna ad occidente, e si suddivide in mar *ligustico* tra la Corsica e le coste meridionali della terraferma; mar *toscano* fra la penisola e la Corsica e Sardegna, e mar di *Sicilia* sulle coste settentrionali di quest'isola.

L'*Ionio* fra la Sicilia, l'Italia e la Grecia.

L'*Adriatico* fra le coste orientali dell'Italia e le occidentali della penisola slavo-greca.

Molte isole sono sparse in questi mari: la *Sicilia*, la più grande di tutte, situata all'estremità della penisola: la *Sardegna* posta ad occidente di essa, e la *Corsica* a settentrione della Sardegna. Queste sono le maggiori: le minori sono le isole *Eolie* o *Lipari*, arcipelago formato da 8 isolette, *Lipari*, *Vulcano*, *Stromboli*, *Salina*, *Panaria*, *Felicuri*, *Alicuri* e *Ustica*, situate a greco della Sicilia: ad occidente della medesima le *Egadi*, cioè *Favignana*, *Levanzo* e *Marittimo*; la *Pantellaria* a libeccio. A settentrione della Sardegna sono alcune isolette chiamate *Asinara*, *Maddalena*, *Caprera*, *Tavolara*; e a libeccio *S. Pietro* e *S. Antioco*. A mezzodì dell'Italia, il gruppo di *Malta* formato da *Malta*, *Gozzo*, *Comino* e *Cominotto*. Le isole *Pontine*: *Ponza*, *Palmarola*, *S. Stefano*, *Ventotene* e *Zannone*; le *Partenopee*, *Ischia*, *Procida* e *Capri*; le *Toscane*, *Elba*, *Meloria*, *Gorgona*, *Capraia*, *Pianosa*, *Montecristo*, *Giglio* e *Giannutri*, tutte lungo le coste occidentali della penisola. Nell'Adriatico poi il gruppo dell'isole *Tremiti*: *S. Domenico*, *S. Niccola* e *Pianosa*. Vi ha pure una penisola, ed è quella d'*Istria*, che segna il confine orientale dell'Italia.

Sinuoso, come è detto sopra, è il lido d'Italia, e i mari che la bagnano vi formano molti golfi e seni, i quali (cominciando da occidente e girando attorno la penisola) sono il golfo di *Genova* e il golfo della *Spezia* formati dal mar ligustico: il mar toscano forma il golfo di *Follonica* incontro all'isola dell'Elba, il golfo di *Terracina*, quello di *Gaeta*, di *Napoli*, di *Salerno*, di *Policastro*, di *S. Eufemia* e di *Gioia* tutti fra loro consecutivi. Il mare Ionio forma quelli di *Squillace* e di *Taranto*: l'Adriatico, quei di *Manfredonia*, di *Venezia*, di *Trieste* e di *Quarnero*.

Vi sono golfi anche nell'isole: in Si-

(1) Sull'estremo confine orientale di terraferma sono discordi i geografi, alcuni segnandolo dove un ramo delle Alpi scende fino a Fiume (penisola d'Istria), altri portandolo fino al porto di Fianona, incontro alla parte settentrionale dell'isola di Cherso (golfo di Quarnero).

cilia quei di *Milazzo*, di *Termini*, di *Palermo* e di *Castellammare* sulle coste settentrionali: sulle orientali i golfi di *Messina* (sullo stretto), di *Catania* e di *Agosta o Augusta*. In Sardegna il golfo di *Porto Torres* o di *Asinaria* sul lato settentrionale; sull'orientale il golfo di *Orosei o Dorgali*; sul meridionale il golfo di *Cagliari*, sull'occidentale il golfo di *Oristano*. Nella Corsica sono i golfi, di *S. Fiorenzo* a settentrione, di *Porto*, di *Sagone*, di *Aiaccio* e di *Valinco* a levante.

Due stretti formano i mari che bagnano l'Italia, e sono le *Bocche di Bonifacio* fra la Corsica e la Sardegna, il *Faro* di *Messina* fra la punta meridionale della penisola e la Sicilia; 3 canali, cioè il canal di *Piombino* fra l'Elba e la terraferma; quello di *Malta* fra quest'isola e la Sicilia, e il canal d'*Otranto* che mette in comunicazione l'ionio coll'adriatico.

In conseguenza dei molti golfi, molti sono anche i capi e i promontorii, fra cui sono i principali: il capo di *S. Ospizio* quasi al principio settentrionale del littorale d'Italia, di *Noli* ove comincia e restringersi il golfo di Genova, di *Portofino* presso al meridiano 27°, il promontorio di *Populonia o di Piombino* a levante dell'Elba; quello del *Monte Argentaro* rimpetto all'isola del Giglio; il promontorio *Circeo* o *Circello* a settentrione del golfo di Gaeta, e a mezzogiorno dello stesso il capo *Miseno*. La punta della *Camponella* fra il golfo di Napoli e quello di Salerno; e sulla punta meridionale di questo il capo di *Licoso*: presso al golfo di Policastro il capo *Palinuro*, e il capo *Vaticano* fra i golfi di S. Eufemia e di Gioia. Sull'estrema punta della penisola il capo *delle Armi* o *Leucopetra*; di *Spartivento* a levante del precedente; il capo *Stilo* al principio del golfo di Squillace, o al fine di caso il capo *Riazuto*: sull'estremità del tacco dello stivale, il capo di *S. Maria di Leuca*. Sono da notarsi sull'Adriatico il capo *Viesti* a settentrione del golfo di Manfredonia, e il capo *Promontore* o *Polutico* sulla punta meridionale della penisola d'Istria.

Nelle isole si trovano i capi *Faro* o *Peloro*, *Boeo* o *Lilibeo*, e *Passaro* o *Pachino* ai tre angoli del triangolo formato dalla Sicilia: nella Sardegna i due capi *Marmolata* e *Falcone* a settentrione; a mezzodì quel di *Teulada*, *Spartivento* e *Carbonara*: nella Corsica il solo capo *Corso* a settentrione: nell'Elba *Capo della Vita*, e il capo *Calamita*.

2. *Sistemi di monti, punti culminanti, vulcani*.

Tutti i monti da cui è cinta e percorsa l'Italia appartengono a due sistemi: l'Alpico e il Sardocorso: il primo in terraferma e in Sicilia, il secondo nelle isole di Corsica e di Sardegna. L'Alpico si divide in *Alpi* propriamente dette, e in *Appennini*, diramazione delle *Alpi*.

Facendoci dalle Alpi propriamente dette, si dividono in *Alpi occidentali*, *Alpi centrali* e *Alpi orientali*.

Le occidentali che separano l'Italia dalla Francia, cominciano dal *Colle* di *Cadibona* e tirano fino al *Monte Bianco*: e si chiamano *Marittime* da Cadibona al *Monte Viso*, di qui al monte *Iseran* si appellano Alpi *Cozie*: dall'Iseran al M. Bianco si denominano Alpi *Graie*. Punti culminanti in questo tratto sono la cima di *Maurino*, il *M. Viso* e l'*Iseran*; secondari, il *Colle* di *Tenda*, il *Monginevro* e il *Moncenisio*.

Le centrali che limitano l'Italia dalla Svizzera e Austria, dal *M. Bianco* vanno al *Picco dei tre Signori*; e chiamansi *Pennine* dal M. Bianco al *M. Rosa*; da questo al *S. Bernardino* si dicono *Leponzie*; *Retiche* dal S. Bernardino al Picco dei tre Signori. Altezze principali di questa catena sono il *M. Bianco* che ha 4804 metri, il *M. Rosa* che ne ha 4621. Altre elevazioni notevoli sono il *Gran S. Bernardo*, il *Sempione*, il *S. Gottardo*, il *S. Bernardino*, lo *Spluga* e il *Brenner*.

Le orientali che separano l'Italia dall'Austria cominciano dal *Picco dei tre Signori* e finiscono a *Fiume*: si distinguono le Alpi *Carniche* dal loro principio al monte *Terglou*, e *Giulie*, dal Terglou a Fiume. I due nominati monti e le *Marmolade* sono le più elevate cime di quest'ultimo tratto.

Tutta la catena forma un semicerchio di chilometri 1562.

La catena dell'*Appennino* « si stacca dalle Alpi marittime nel punto del colle

di Cadibone costeggiando il golfo di Genova, d'onde si avanza con un grand'arca a levante fino al *Sasso di Simone* circa un terzo di grado lungi dall'Adriatico. Allura prendendo la direzione stessa dalla penisola da maestrale a scirocco si mantiene dapprima per lungo tratto più assai prossima all'Adriatico che al Tirreno, e poscia più a questo che a quello. Infine entra nella penisola calabrese, e va a terminare al capo Spartivento dopo un corso di chilometri 1615, e dopo aver coperto di monti tutta la penisola, in modo da non lasciar sui lidi che anguste pianure (1). »

Si può dividere anche questa catena in 4 parti: 1° l'Apennino *settentrionale* dal colle di Cadibona al *M. Comero*, suddiviso poi in Apennino *ligure*, di cui segna il limite il *M. Gottaro*; e in Apennino *toscano* dal Gottaro al Camero: la cima di questo monte è la culminante di questo tratto: 2° l'Apennino *centrale* che si estende dal Comero, ossia dalla sorgente del Tevere fino a quella del Sangro, e le maggiori elevazioni di essa, ed anche di tutta la catena apennina, sono il *Gran Sasso d'Italia* la cui cima è detta *Monte Corno* (ed è alta metri 2823), e il *M. Velino*: 3° l'Apennino *meridionale* che dal termine del centrale, dopo essersi biforcato presso al *M. Calvo*, va a terminare ai due capi di Spartivento e di S. M. di Leuca. Il *ramo orientale* però non è che una serie di colline a gruppi staccati detti *Murgie*. 4° l'Apennino *siculo*, cioè i monti della Sicilia, i quali si posson considerare come una continuazione degli Appennini peninsulari per una congiunzione sottomarina che esiste fra essi, e formano come l'ossatura dell'isola. La sua catena principale detta *le Madonie* va dal capo Faro al Boeo, lungo il lido settentrionale: dal mezzo di questa si diparte una catena che tira fino al Capo Passaro: la più alta cima (tranne l'Etna) è *Pizzo di case* sul nodo delle due catene, alta metri 1931.

Il sistema dei monti *Sardocorsi* attraversa per lo lungo le due Isole da cui prende il nome, dal capo Carbonara al capo Corso. Le cime culminanti sono in Corsica, il monte *Rotondo* alto metri 2764, e il monte d'*Oro*, metri 2652.

Molti sono in Italia i vulcani spenti: fra gli attivi si contano il *Vesuvio* presso Napoli, l'*Etna* o *Mongibello* in Sicilia, il più elevato fra i vulcani d'Europa, la cui cima coperta di neve si alza a metri 3347; *Stromboli* il più attivo dei tre nell'isola omonima.

3. *Laghi*, *lagune*, *fiumi*, *versanti*, *canali*.

Molti sono i laghi nella parte superiore dell'Italia, e quasi tutti formati da fiumi che vi entrano e ne riescono.

Il lago *Maggiore* (*Verbano*) formato dal Ticino; il lago di *Lugano* (*Ceresio*) cui dà origine la Tresa; il lago di *Como* (*Lario*) prodotto dall'Adda; quello d'*Iseo* (*Sevino*) fatto dall'Oglio, sono tutti a piè delle Alpi centrali e non molto distanti fra loro. Più centrale è il lago di *Garda* (*Benaco*) formato dalla Sarca o Mincio superiore. Altri minori laghi sono quelli di *Orta* a ponente del lago maggiore, di *Varese* fra questo e quello di Como, d'*Idro* a ponente del Benaco, di *Mantova* che bagna questa città.

Nella parte di mezzo, il lago di *Massaciuccoli* sul littorale del mar Tirreno: il lago di *Bientina* (ora quasi asciugato) a levante del precedente: i due laghetti di *Montepulciano* e di *Chiusi*, e a levante di essi il lago di *Perugia* (*Trasimeno*) (senza emissario), sulla metà circa della massima larghezza della penisola: a mezzodì degli anzidetti il lago di *Bolsena* (*Vulsinio*) che ha per emissario la Marta: il lago di *Bracciano* a scirocco del precedente e in prossimità del mare; e quasi sullo stesso parallelo verso levante il lago *Fucino* o di *Celano*, in parte disseccato. Di minore estensione sono i laghi di *Piè di Lugo* a levante di quel di Bolsena, di *Vico* fra quelli di Bolsena e di Bracciano, e di *Fondi* presso al golfo di Gaeta sotto il meridiano 31°.

Nella parte inferiore si trovano i laghi di *Salpi*, di *Varano*, di *Lesina* e il *Pantano Salso*, a settentrione e a mezzodì del promontorio Gargano.

(1) Pozzi, *l. c.*

Si possono mentovare nelle isole il lago *Beverio* o *Biviere* in Sicilia a mezzodì dell'Etna: in Corsica i laghi o stagni di *Biguglia*, e di *Diana* presso al lido orientale.

Ai laghi debbono aggiungersi le lagune e i paduli che sono piuttosto numerosi in Italia: rammenteremo soltanto le lagune *Venete* sul golfo di Venezia, la palude di *Comacchio* a mezzodì di esse, e le paludi *Pontine* lungo il lido, a maestro del golfo di Gaeta

In quanto ai fiumi, tenendo lo stesso metodo che sopra, di considerare il loro versante e bacino, divideremo la penisola in 5 parti:

1ª Il bacino dell'Adriatico superiore o golfo di Venezia, a cui appartiene tutto il paese cinto dall'Alpi e dall'Appennino settentrionale. In questo versa le sue acque il *Po* massimo dei fiumi d'Italia, che nasce dal Monte Viso e per più foci si getta nell'adriatico dopo un corso di chilometri 527 (suoi influenti a sinistra la *Dora Riparia*, la *Dora Baltea*, la *Sesia*, il *Ticino*, l'*Olona*, l'*Adda*, l'*Oglio* e il *Mincio*; a destra il *Tanaro*, la *Scrivia*, il *Tidone*, la *Trebbia*, la *Nure*, il *Taro*, la *Parma*, il *Crostolo*, la *Secchia*, il *Panaro*, il *Reno*, la *Savena*, il *Santerno* e il *Senio*): l'*Adige* che scende dal monte Etsch nel Tirolo, con influenti di poco conto; il *Bacchiglione*, la *Brenta*, il *Sile*, la *Piave*, la *Livenza*, il *Tagliamento*, l'*Isonzo*: al mezzodì delle foci del Po il *Lamone*, il *Montone*, il *Savio*, il *Rubicone* e la *Marecchia*.

2ª Il versante meridionale dell'Appennino settentrionale e delle Alpi marittime, che appartenendo al bacino del golfo di Genova, prende il nome di versante *ligure*, ed è limitato a ponente dalla foce del Varo, e a levante da quella della Magra. Di breve corso e in piccol numero sono i fiumi di questo versante: il *Varo*, la *Polcevera*, il *Bisagno*, la *Magra* (influente la *Vara*).

3ª Il versante occidentale dell'Appennino centrale o meridionale, che appartenendo al bacino del mar Tirreno, chiamasi il versante *tirrenico*. I fiumi di questo declivio sono, cominciando da settentrione e andando a mezzodì, il *Serchio* (influente la *Lima*), l'*Arno* che viene dal monte Falterona (influenti la *Sieve*, il *Bisenzio*, il piccolo *Ombrone* o la *Pescia* a destra; la *Chiana*, l'*Ambra*, la *Pesa*, l'*Elsa* e l'*Era* a sinistra; la *Cecina*, l'*Albegna*, la *Fiora*, la *Marta*, il *Tevere* che sgorga dal monte Fumaiolo (influenti la *Paglia* a destra, il *Topino*, la *Nera*, il *Teverone* a sinistra), il *Garigliano* o *Liri*, il *Volturno*, il *Sarno* e il *Sele*.

4ª Il versante orientale dell'Appennino meridionale, che appartenendo al bacino del mare Ionio, si nomina versante *ionico*. Principali fiumi di questo pendio sono il *Neto*, il *Crati*, e il *Bradano*.

5ª Il versante orientale dell'Appennino meridionale e centrale che, appartenendo esso pure al bacino dell'Adriatico, a distinguerlo dal primo notato, potrebbe chiamarsi versante *adriatico inferiore*. I fiumi di esso sono la *Foglia*, il *Metauro*, l'*Esino*, la *Potenza*, il *Chienti*, il *Tronto*, l'*Aterno* o *Pescara*, il *Sangro*, il *Fortore* e l'*Ofanto*, tutti di non lungo corso e senza notevoli influenti.

I fiumi delle isole sono: nella Sicilia, declivio settentrionale, il *Termini* che sbocca nel golfo omonimo; nel pendio meridionale il *Belice*, il fiume de' *Platani* e il *Salso*: nell'orientale l'*Alcantara* che circonda l'Etna a settentrione e la *Giarretta* che lo cinge a mezzogiorno: nella Sardegna, sul lato settentrionale è notevole il *Coghinas*, sull'orientale la *Flumendosa*, sul meridionale il *Mannù*, nell'occidentale il *Tirso* o *Oristano*: nella Corsica, declivio orientale, il *Tavignano* e il *Golo*.

Dei molti *Canali* sia navigabili, sia di irrigazione o di scolo, qui non rammenteremo che i principali. Il canale *Cavour*, che dal Po va al Ticino percorrendo 80 chilometri: il *Naviglio grande* derivato dal Ticino; il *Naviglio di Pavia* fra il Ticino e l'Olona, e quello della *Martesana* fra l'Olona e l'Adda: la *Fossa Polesella*; il canal *Bianco* e quel di *Loreo* che si congiungono fra loro e uniscon l'Adige col Po: il canal *Tassoni* dal Crostolo alla Secchia: quello di *Cento* dal Reno al Po, e quel di *Bologna* da questa città al Reno: il *Canal reale* dall'Arno a Livorno, quello della *Chiana* che unisce l'Arno col Tevere; quel dell'*Ombrone* pel prosciugamento delle Maremme, un altro *Naviglio grande* per diseccare le Paludi Pontine,

e finalmente il canale emissario del *Fucino* recentemente riaperto.

4. *Clima, vegetazione, popolazione.*

Vario è il clima dell'Italia: nella parte settentrionale, esso tiene del continentale, massime nel mezzo della gran valle del Po, e gl'inverni vi sono rigidi: nella parte di mezzo il clima ha più della natura del Mediterraneo; raro vi sono le nevi, e gl'inverni rigidi: nella meridionale e specialmente in Sicilia poco sono sensibili i freddi. Non va però così quanto alla temperatura estiva, la quale fra la parte settentrionale e la meridionale soffre poco divario, sicchè l'estate di Milano è soltanto 2 gradi circa inferiore a quella di Palermo. Salvo le pianure coltivate a risaie, qualche tratto paludoso nelle maremme toscane, la Campagna di Roma, e le pianure della Sardegna, le generale il clima è sano in tutta la penisola, e il cielo sereno nel corso dell'anno: la quantità delle pioggie scema gradatamente da settentrione a mezzogiorno.

La stessa gradazione si verifica nella vegetazione e produzione. L'Italia superiore, cioè la pianura del Po, produce frumento, granturco, riso, lino, canapa, vini, e entre nelle sue praterie gran copia di bestiame bovino: sui monti poi è coperta di boschi e fino a 1800 metri vi crescono alberi: l'agricoltura vi fiorisce più che nelle altre parti d'Italia. Il rimanente, tranne la Calabria e la Sicilia, ha vegetazione più varia, poichè oltre i prodotti della superiore, possiede l'olivo, gli agrumi, e molti alberi fruttiferi. Ma la Calabria, la Sicilia e il mezzodì della Sardegna alle produzioni delle parti superiori aggiungono quelle tutte proprie dei climi caldi: il cotone, la canna da zucchero, la palma dei datteri ecc. Però in questa regione la coltivazione è più trascurata che nelle altre.

La popolazione assoluta dell'Italia, compreso il Tirolo italiano, e il governo di Trieste, Istria e Gorizia, ascende a 26,800,000 abitanti, sebbene per altri si avvicinerebbe ai 28 millioni: la relativa, di 84 abitanti per chilometro quadrato.

La religione universalmente professata è la *Cattolica*. Vi sono pochi ebrei, scismatici e protestanti.

5. *Divisione geografica e politica.*

Naturalmente l'Italia si dividerebbe in 3 parti: 1° Italia *Continentale*, cioè quella che si allarga nel continente; e una linea che si tiri dalla foce della Magra a quella della Marecchia ne rappresenta il confine: 2° l'Italia *Peninsulare*, che ne comprende tutto il rimanente, cioè la penisola propriamente detta: 3° l'*Insulare* che abbraccia le sue grandi e piccole isole. Ma più espediente e comune è l'altro modo di dividerla, cioè 1° *Alta Italia* o *Superiore* o *Settentrionale*, e corrisponde alla continentale: 2° *Italia Centrale* o *Media* che dall'Alta Italia si stende fino alle provincie napoletane, e segnatamente fino ad una linea che scendesse dal promontorio Circello fino alla foce del Sangro: 3° *Bassa Italia* o *Inferiore* o *Meridionale* che comprende il rimanente. La Media e la Bassa Italia corrispondono alla Peninsulare.

Politicamente poi l'Italia si divide

I. in tre stati:

1 Regno d'Italia.
2 Stato della Chiesa.
3 Repubblica di S. Marino.

II. in 4 possedimenti di stati stranieri, che si posson ben nominare

a) Italia *Francese*.
b) Italia *Svizzera*.
c) Italia *Austriaca*.
d) Italia *Inglese*.

Art. 2 STATI D'ITALIA

1. *Regno d'Italia.*

Il regno d'Italia comprende l'Alta Italia, meno le parti di essa spettanti alla Francia, Svizzera e Austria; l'Italia Media, tranne la repubblica di S. Marino e lo stato della Chiesa; tutta la Bassa Italia e le isole, salvo la Corsica e il gruppo di Malta.

Confina colla Francia, colla Svizzera e coll'Austria, dalle quali è diviso mediante la catena delle Alpi. Ha un'area di 284,466 chilometri quadrati, e una popolazione di 24,231,860 abitanti.

Il governo è *monarchico costituzionale*, con due camere una detta del *Se-*

notori, l'altra de' *Deputati*, che formano il *Parlamento*.

Per rispetto alle regioni che comprende, il regno si divide in

Alta Italia	A) *Regione piemontese* o dell' *Alto Po*. B) *Regione lombarda* o *Media traspadana*. C) *Regione veneta* o *Traspadana orientale*. D) *Regione dell' Emilia* o *Media cispadana*. E) *Regione romagnuola* o *Cispadana orientale*. F) *Regione ligure*.
Italia centrale	G) *Regione toscana*. H) *Regione tiberina* o *Umbria*. I) *Regione delle Marche*. J) *Regione degli Abruzzi*.
Italia meridionale	K) *Regione della Campania*. L) *Regione delle Calabrie*. M) *Regione della Puglia*.
Italia insulare	N) *Regione siciliana*. O) *Regione sarda*.

Per la parte amministrativa il regno si divide in *Province*, ogni provincia in *Circondari*, ogni circondario in *Mandamenti* ogni mandamento in *Comuni*: le province sono 68, e 8562 i comuni. A capo di ogni provincia è un *Prefetto*, di ogni circondario un *Viceprefetto*, di ogni comune un *Sindaco*.

Percorreremo ora l'Italia, regione per regione, additandone i confini, il numero delle province che ciascuna contiene, il loro capoluogo e le altre città principali che esse comprendono.

A) La regione piemontese è limitata dalle Alpi occidentali a ponente, dalle settentrionali a tramontana, a mezzodì dagli Appennini, a levante dal lago Maggiore e dal Ticino. Comprende 1° la provincia di *Torino*, capoluogo *Torino* al confluente della Dora col Po, con 205,000 abitanti; città principali *Aosta*, *Ivrea*, *Susa* e *Pinerolo*. 2° La prov. di *Cuneo*, c. l. *Cuneo* sulla Stura (abit. 23 000); c. p. *Saluzzo*, *Alba* e *Mondovì*. 3° La prov. di *Alessandria*, c. l. *Alessandria* al confluente della Bormida col Tanaro, fortezza la più importante dell'Italia occidentale (abit. 57,000); c. p. *Acqui*, *Novi*, *Tortona*, *Casale*, *Asti*. 4° La prov. di *Novara*, c. l. *Novara* (abit. 28,000); c. p. *Vercelli*, *Biella*, *Domodossola*, *Pallanza*, *Arona*: essa inchiude il lago Maggiore colle deliziose isole *Borromee*. 5° La prov. di *Pavia*: *Pavia*, posta presso al confluente del Ticino e del Po, con 31,000 abitanti, ne è il capoluogo; c. p. *Mortara*, *Vigevano*, *Voghera* e *Bobbio*.

B) La regione lombarda confina a settentrione colle Alpi, a ponente colla regione piemontese, a mezzogiorno coll'Emilia, a levante col Tirolo italiano e col lago di Garda. Contiene 1° la provincia di *Milano*, che ha *Milano* per c. l. con 242,000 abitanti; c. p. *Lodi*, *Monza*, *Gallarate*, e *Abbiategrasso*. 2° La provincia della *Valtellina* con *Sondrio* per c. l. 3° La provincia di *Como*, c. l. *Como* sull'estremità meridionale del lago omonimo, con 24,000 abitanti; l. p. *Lecco* e *Varese*. 4° La provincia di *Bergamo*, c. l. *Bergamo* con 35,000 abitanti; l. p. *Treviglio* e *Clusone*. 5° La provincia di *Brescia*, c. l. la città che le dà il nome con 41,000 abitanti; l. p. *Chiari*, *Breno*, *Salò*, *Castiglion delle Stiviere*. 6° La provincia di *Cremona*: *Cremona* sul Po, con 31,000 abitanti n'è il c. l.; *Crema* e *Casalmaggiore* c. p.; *Pizzighettone* fortezza sull'Adda. 7° La provincia di *Mantova*, c. l. *Mantova* con 30,000 abitanti, una delle primarie cittadelle d'Europa, posta sul Mincio; l. p. *Ostiglia*, *Revere*.

C) La regione veneta confina a settentrione colle Alpi e col Tirolo, a levante cogli stati austriaci e coll'Adriatico, a mezzogiorno col Po, a ponente colla regione lombarda e col Tirolo: comprende il lago di Garda. Le sue province sono otto. 1° La provincia di *Verona*, con *Verona* c. l., situata sull'Adige con 80,000

abitanti, una delle più forti piazze d'Europa; l. p. *Peschiera*, piazza ben fortificata, *Caldiero*, *Villafranca* e *Legnago*, fortezza sull' Adige, che insieme a Mantova Verona e Peschiera forma il celebre quadrilatero d'Italia. 2° La provincia di *Vicenza*, c. l. la città omonima con 34,000 abitanti; c. p. *Bassano*, *Asiago*, *Schio* e *Valdagno*. 3° La provincia di *Padova*: *Padova* c. l. sul Bacchiglione con 51.000 abitanti; c. p. *Monselice*, *Este* e *Montagnana*. 4° La provincia del *Polesine*, c. l. *Rovigo* con 10,000 abitanti; c. p. *Adria* che diede il nome all' Adriatico. 5° La provincia di *Venezia*: ne è c. l. *Venezia*, città unica al mondo per la sua situazione in mezzo alla laguna: conta 140,000 abitanti; c. p. *Chioggia* e *Mestre*. 6° La provincia di *Treviso*, detta anche *Marca trevigiana*; *Treviso* c. l. con 20,000 abitanti; l. p. *Ceneda* e *Conegliano*. 7° La provincia di *Belluno*: suo c. l. la città che le dà il nome, situata sulla Piave con 20.000 abitanti; c. p. *Pieve di Cadore* e *Feltre*. 8° La provincia di *Udine*, detta anche del *Friuli*, ha per c. l. *Udine* con 25,000 abitanti; c. p. *Cividale*, *Palmanuova*, *Pordenone* e *Sacile*.

D) La regione dell' Emilia è chiusa dal Po a settentrione, dal Panaro a levante, dagli Appennini a mezzodì, dalla regione piemontese a ponente, e contiene 1° la provincia di *Piacenza*; c. l. *Piacenza* presso al Po con 40,000 abitanti; c. p. *Fiorenzuola*. 2° La provincia di *Parma*: c. l. *Parma* sul fiume omonimo con 48,000 abitanti; l. p. *Borgo S. Donnino* e *Borgotaro*. 3° La provincia di *Reggio* con *Reggio* c. l., abitanti 50.000; c. p. *Guastalla* e *Correggio*. 4° La provincia di *Modena*, c. l. questa città con 57,000 abitanti, e c. p. *Sassuolo*, *Carpi* e *Mirandola*.

E) La regione romagnuola che ha per confini a settentrione il Po, a levante l'Adriatico, a mezzodì gli Appennini e la Marecchia, a ponente l'Emilia. Racchiude 4 provincie. 1° La provincia di *Bologna*, suo c. l. *Bologna* con 96,000 abitanti, e c. p. *Imola* e *Castelfranco*. 2° La provincia di *Ferrara* con *Ferrara* c. l., abit. 67,000; c. p. *Cento* e *Comacchio*. 3° La prov. di *Ravenna*, c. l. la città omonima con 54,000 abit.; c. p. *Lugo* e *Faenza*. 4° La prov. di *Forlì*: *Forlì* c. l. con 36,000 abit.; c. p. *Cesena* e *Rimini*.

F) La regione ligure: il suo confine oltrepassa di poco gli Appennini liguri da maestro a scirocco: nel rimanente è bagnata dal mar ligustico: contiene due provincie. 1° La prov. di *Porto Maurizio* che prende il nome dal suo c. l. che conta 7000 abit. ed ha c. p. *Ventimiglia*, *S. Remo* e *Oneglia*. 2° La prov. di *Genova*; *Genova* (porto) suo c. l. con 128,000 abit.; c. p. *Albenga*, *Savona*, *Voltri*, *Sestri di ponente* sulla riviera di ponente del golfo di Genova; *Rapallo*, *Chiavari*, *Sestri di levante*, *Spezia* e *Sarzana* sulla riviera di levante.

G) La regione toscana comprende il già Granducato di Toscana e i territori già parmensi e modenesi a mezzodì dell'Appennino: contiene otto provincie: 1° La prov. di *Massa e Carrara*: c. l. Massa con 15,000 abit.; c. p. *Carrara*, *Pontremoli*, *Fivizzano*. 2° La prov. di *Lucca* con *Lucca* c. l., abit. 65.000 (compreso il territorio); c. p. *Viareggio*, *Camaiore*, *Pescia*. 3° La prov. di *Arezzo*: c. l. *Arezzo* con 14.000 abit.; c. p. *Cortona*. 4° La prov. di *Firenze*: *Firenze* capitale del Regno sull'Arno con 130,000 abit.; c. p. *Fiesole*, *S. Miniato*, *Prato*, *Pistoia*, *Modigliana*. 5° La prov. di *Pisa*: *Pisa* sull' Arno c. l. con 51,000 abit., e c. p. *Volterra* e *Piombino*. 6° La prov. di *Livorno*, c. l. *Livorno*, porto, con 97,000 abit. A questa provincia appartiene l'isola dell' Elba; città *Portoferraio*. 7° La prov. di *Siena*, c. l. questa città con 23,000 abit.; c. p. *Colle*, *Montalcino*, *Montepulciano*, e *Chiusi*. 8° La prov. di *Grosseto*, c. l. *Grosseto* sull' Ombrone con 7000 abit., e c. p. *Massa* e *Orbetello*.

H) La regione tiberina o Umbria che forma come una losanga confinata a greco dalle Marche, a scirocco dagli Abruzzi, a libeccio dagli stati pontificii, a maestro dalla Toscana. Forma la sola provincia dell' *Umbria*, c. l. *Perugia* sul Tevere con 44,000 abit.; c. p. *Borgo S. Sepolcro*, *Città di Castello*, *Todi*, *Gubbio*, *Assisi*, *Foligno*, *Orvieto*, *Città della Pieve*, *Spoleto*, *Terni*, *Narni*, e *Rieti*. Questa prov. racchiude il lago Trasimeno.

I) La regione delle Marche è compresa fra l' Appennino e l' Adriatico, la Marecchia e il Tronto e racchiude quattro provincie. 1° La prov. di *Pesaro e Urbino*, c. l. *Pesaro* con 20,000 abit; c.

p. *Fano*, *Urbino*, *Fossombrone*. 2° La prov. di *Ancona*, c. l. *Ancona* (porto), con 47,000 abit; c. p. *Sinigaglia*, *Loreto*, *Fabriano*, *Iesi*, *Osimo*. 3° La prov. di *Macerata*; questa città con 19,000 abit. è suo c. l.: c. p. *Recanati*, *Camerino*, *Tolentino*. 4° La prov. di *Ascoli*: c. l. la città dello stesso nome, con 17,000 abit.; c. p. *Fermo*.

J) La regione degli Abruzzi è limitata dal Tronto a settentrione, dall'Adriatico a levante, dal Fortore a mezzodì, dagli stati della Chiesa a ponente. Racchiude 1° la prov. di *Teramo* o *Abruzzo ulteriore primo*: c. l. *Teramo* con 19,000 abit.; c. p. *Civitella del Tronto* e *Civita di Penne*. 2° La prov. di *Aquila* o *Abruzzo ulteriore secondo*: c. l. Aquila. abit. 16,000: c. p. *Sulmona*, *Castel di Sangro*, *Celano* presso al lago omonimo e *Tagliacozzo*. 3° La prov. di *Chieti*, o *Abruzzo citeriore*: c. l. *Chieti* sulla Pescara con 20,000 abit.; c. p. *Ortona*, *Vasto*, *Lanciano*. 4° La prov. di *Campobasso*, o del *Sannio*: c. l. *Campobasso*, abit. 15,000; c. p. *Molise*, *Isernia* e *Venafro*.

K) La regione campana che si estende dal golfo di Gaeta a quel di Policastro, con a mezzodì il Tirreno e a settentrione gli Appennini, include le province 1° di *Caserta* o *Terra di Lavoro*: *Caserta* c. l. con 30,000 abit.; c. p. *Gaeta*, porto e città fortificata, *Fondi*, *Arpino*, *Aquino*, *Pontecorvo*, *S. Germano*, *Sessa*, *Aversa*, *Capua*, *Maddaloni* e *Nola*. 2° La prov. di *Napoli*, c. l. *Napoli* con 450,000 abit. e perciò la più popolata fra le città italiane. A sette miglia distante da essa si eleva il Vesuvio, e nei suoi deliziosi contorni sono 4 laghetti più celebri che considerevoli, il lago d'*Agnano*, il *Lucrino*, d'*Averno* e il *Fusaro*; c. p. *Sorrento*, *Castellammare*, *Torre dell'Annunziata*, *Torre del Greco*, *Resina*, *Portici*, *Pozzuoli*. 3° La prov. di *Benevento* con la città omonima di 19,000 abit. per c. l. 4° La prov. di *Avellino*: questa città è sua c. l. ed ha 20,000 abit., e c. p. *S. Angelo de' Lombardi*, e *Ariano*. 5° La prov. di *Salerno*: *Salerno* c. l. con 21,000 abit.; c. p. *Amalfi*, *Vallo*, *Campagna*, *Eboli*, *Cava* e *Nocera*.

L) La regione calabrese confina da settentrione a greco colla regione Pugliese, da levante a mezzodì è bagnata dal golfo di Taranto, a ponente in parte è bagnata dal Tirreno, in parte confina colla regione Campana· comprende quattro province: 1° La prov. di *Potenza* o *Basilicata*, c. l. *Potenza* con 16,000 abit.; c. p. *Melfi*, *Venosa*, *Acerenza*, *Matera*, *Avigliano*. 2° La prov. di *Cosenza* o *Calabria Citeriore*, c. l. *Cosenza* con 18,000 abit., e c. p. *Rossano*, *Acri*, *Cassano*, *Castrovillari* e *Paola*. 3° La prov. di *Catanzaro* o *Calabria Ulteriore seconda*, c. l. *Catanzaro* con 23,000 abit., e c. p. *Squillace*, *Cotrone*, *Monteleone*. 4° La prov. di *Reggio* o *Calabria ulteriore prima*, con *Reggio* c. l., abit. 32,000, e c. p. *Gerace* e *Palmi*.

M) La regione pugliese ha per suoi confini il Fortore, l'Apennino, il Bradano, e i mari adriatico e Ionio. Contiene 1° la prov. di *Foggia* o *Capitanata*, c. l. *Foggia*, abit. 34,000; c. p. *Monte S. Angelo* sul M. Gargano, *Manfredonia*, *Sansevero*, *Lucera*. La pianura detta *Tavoliere di Puglie* è compresa in questa prov. ed è situata fra il M. Gargano, gli Appennini e l'Adriatico. 2° La prov. di *Bari*, con la città di q. nome per c. l., abit. 36,000; c. p. *Barletta*, *Trani*, *Molfetta*, *Terlizzi*, *Bitonto*, *Altamura* e *Gravina*. 3° La prov. di *Lecce*; *Lecce* c. l. con 22,000 abit; c. p. *Ostuni*, *Brindisi*, *Otranto*, *Francavilla*, *Gallipoli* e *Taranto*.

N) La regione sicula, ossia l'isola di Sicilia, si divide in 7 province. 1° La prov. di *Messina* con la città omonima per c. l., abit. 104,000; c. p. *Milazzo*, *Castroreale*, *Patti* e *Mistretta*. 2° La prov. di *Palermo*; *Palermo* c. l. con 200,000 abit., e c. p. *Cefalù*, *Termini*, *Corleone*, *Monreale* e *Carini*. 3° La prov. di *Trapani*, c. l. *Trapani* con 31,000 abit.; c. p. *Alcamo*, *Calatafimi*, *Castellammare*, *Marsala*, *Mazzara*, *Castelvetrano*. 4° La prov. di *Girgenti*, c. l. *Girgenti* con 17,000 abit; c. p. *Sciacca*, *Bivona*, *Canicattì*, *Licata*. 5° La prov. di *Caltanissetta*, suo c. l. *Caltanissetta* con 24,000 abit.; c. p. *Terranuova*, *Castrogiovanni* e *Piazza*. 6° La prov. di *Noto*, *Noto* c. l. con 15,000 abit.; c. p. *Vittoria*, *Ragusa*, *Modica*, *Siracusa*, *Agosta*, *Lentini*. 7° La prov. di *Catania*, suo c. l. *Catania* con 69,000 abit.; c. p. *Caltagirone*, *Acireale*, *Nicosia*, *Adernò* e *Paternò*: vi è incluso il M. Etna.

O) La regione sarda che consiste nell'isola di Sardegna, si divide in 2 prov. 1° La prov. di *Sassari* o *Capo di sopra* con c. l. *Sassari*, abit. 25,000; o. p. *Alghero*, *Porto Torres*, *Castelsardo*, *Tempio*, *Ozieri*, *Orosei* e *Nuoro*. 2° La prov. di *Cagliari* o *Capo di sotto*, o. l. *Cagliari*, abit. 31,000; o. p. *Lanusei*, *Iglesias*, *Oristano*, *Bosa*.

2. *Stato della Chiesa*.

Lo stato della Chiesa o Stato pontificio confina a settentrione coll'Umbria, a levante cogli Abruzzi, a mezzodì col mar Tirreno, a ponente colla prov. toscana. Ha una superficie di 11,018 chilometri quadrati e una popolazione di 700,000 abit. Il governo è monarchico elettivo.

Componesi lo stato di 3 regioni, il *Patrimonio di S. Pietro*, la *Comarca* e la *Campagna*, e si divide in 5 provincie: 1° La prov. di *Comarca* con Roma capitale dello stato e di tutto il Cattolicismo, la più celebre e magnifica città del mondo, con 200,000 abit.: altre città di questa provincia sono *Albano*, *Castel Gandolfo*, *Aricia*, *Palestrina*, *Tivoli*, *Subiaco*, *Bracciano* sul lago del medesimo nome, *Porto d'Anzo*, *Nettuno*, *Ostia*. 2° La prov. o *Legazione di Velletri* con *Velletri* (abit. 15,000) per c. l., e o. p. *Sezze*, e *Terracina* presso le paludi Pontine. 3° La prov. o *Delegazione di Frosinone* con questa città per o. l., abit. 7,000; o. p. *Anagni*, *Ferentino*, *Alatri*, *Ceprano*, *Piperno*. 4° La prov. o *Delegazione di Civitavecchia*: o. l. la città omonima con 10,000 abit., e altre città *Cervetri*, *Corneto*. 5° La prov. o *Delegazione di Viterbo*, c. l. *Viterbo* con 15,000 abit.; c. p. *Acquapendente*, *Bolsena* sul lago omonimo, *Montefiascone*, *Ronciglione*, *Sutri*, *Nepi* e *Civita castellana*.

3. *Repubblica di S. Marino*.

Questo piccolo stato, che non si estende più di chilometri quadrati 58, è un interchiuso del Regno d'Italia ed è situato fra le province di Forlì e di Pesaro. Tutto il suo territorio consiste in un monte che è detto *Titano*, sul quale è costrutta la piccola città di *S. Marino* con 7,000 abit. In questa repubblica che conta la sua esistenza dal quinto secolo dell'Era volgare, il potere sovrano risiede in un consiglio di 60 membri, l'esecutivo in due capitani reggenti, che restano in carica sei soli mesi.

4. *Parti d'Italia soggette a Stati stranieri*.

Le parti d'Italia che sono soggette a stati non italiani, si possono ridurre a quattro:

a) Italia *francese*: questa consiste nella *Contea di Nizza*, il *Principato di Monaco* o l'*Isola di Corsica*. Le prime due parti compongono il Dipartimento delle *Alpi Marittime* con una superficie di 3,007 chilometri quadrati e 126,000 abit., o. l. *Nizza* con 44,000 abit.; o. p. *Villafranca*, *Monaco* o *Mentone*: l'altra parte, cioè la Corsica con 8,747 chilometri quadrati o 240,000 abit. forma il dipartimento della *Corsica* con *Aiaccio* c. l., abit. 13,000, o lo o. p. di *Corte*, *Bastia*, *S. Fiorenzo*, *Calvi* o *Sartena*.

b) Italia *svizzera*, che forma il *Cantone del Ticino*, una delle repubbliche che fan parte della Confederazione Elvetica: ha una superficie di 2,675 chilometri quadrati, o una popolazione di 118,000 anime. Città capitale del cantone è *Bellinzona* con 2,000 abit.; c. p. *Lugano*, *Locarno*, *Capolago* e *Mendrisio*.

Altre valli d'Italia fanno parte di un Cantone Svizzero e si estendono per chilometri quadrati 853 con 15,000 abit. Sono esse le valli di *Bregaglia*, di *Mesolcina*, di *Poschiavo* e di *S. Maria* comprese nel Cantone dei Grigioni.

c) Italia *austriaca*. Appartiene all'impero d'Austria il *Tirolo italiano*, di una superficie di 15,741 chilometri quadrati e di 54,000 abit. È chiuso dalle Alpi settentrionali, dalla regione Lombarda e dalla Veneta ed è percorso dall'Adige; o. p. (poichè il suo c. l. è Innspruck nel Tirolo tedesco) *Trento* con 15,000 abit. e *Glurns*, *Merano*, *Roveredo*, *Ala*, *Bressanone* o *Brixen*, *Bruneken*, *Bolzano* o *Bolzen* o *Riva*.

Oltre al Tirolo, l'impero austriaco possiede in Italia la prov. detta del *Litorale* formata dai paesi di *Gorizia*, *Gradisca*, *Trieste* e l'*Istria* (che già facevan

parte del regno d'Illiria) e dalla città di Fiume del littorale croato. Hanno un'estensione di 8,524 chilometri quadrati e una popolazione di 549,000 abit. con le città di *Fiume*, *Pola*, *Rovigno*, *Parenzo* nella penisola d'Istria; sul golfo di Trieste *Pirano*, *Capodistria*, *Trieste* (porto con 66,000 abit.), *Grado*, *Aquilea*, *Gradisca* e *Gorizia* sull'Isonzo.

4) Italia *inglese:* è formata dal gruppo di *Malta* che consta dell'isola di *Malta*, e di *Gozzo*, e delle isolette di *Comino* e *Cominotto*, che hanno una superficie complessiva di 374 chilometri quadrati e una popolazione di 143,000 abitanti: c. l. *La Valletta* o *Città Nuova* con 35,000 abit., e *Città vecchia* o di *S. Antonio*, ambedue nell'isola di Malta: Gozzo è popolata da forse 4,500 abit.

CAPITOLO VI.

GLI ALTRI STATI DI EUROPA.

Art. 1. EUROPA ORIENTALE.

1. *Impero di Russia.*

(regione russa)

Riprendendo l'ordine della divisione già fatta (alterato solo quanto all'Italia di cui conveniva trattare per la prima) ci facciamo dall'Europa orientale che contiene una sola regione e la più vasta di tutte, la regione russa.

Questa forma un solo stato che dicesi l'impero di Russia. Esso è il più esteso del mondo, perchè si dilata anche nell'Asia e nell'America: qui però non si tratta se non che dei possedimenti d'Europa.

La Russia europea nella sua maggior lunghezza ha 3,800 chilom. e 2,700 nella massima larghezza; di superficie chilom. quadrati 5,460,565, con una popolazione di 68,224,832. Suoi confini sono a settentrione l'Oceano artico, a levante la Russia Asiatica e il M. Caspio, a mezzodì il Caucaso, il M. Nero e l'impero ottomanno, a ponente la Svezia, il Baltico la Prussia, l'Austria e la Rumania. I mari che la bagnano sono i quattro suonominati. L'*Artico* internandosi nelle coste settentrionali forma il mar *Bianco*, e il mar di *Cara*, mediante lo stretto di *Waigats*. Il *Baltico* si spartisce in tre golfi, il golfo di *Botnia* fra la Svezia e la Russia; quello di *Finlandia* tutto interato nella Russia; al di sotto del precedente il golfo di *Livonia* o *Riga*. Il mar *Nero* ne bagna le coste meridionali, e per lo stretto di *Enicale* o *Kertsch* forma il mar d'*Azof* o *delle Zabacche*. La bagna anche il *M. Caspio* per un tratto delle coste orientali. In questi mari le isole principali sono *Vaigats* e il gruppo della *Nuova Zembla* o *Semlia* fra l'Oceano glaciale e il mar di Cara: l'isola *Calgujev* nell'Oceano glaciale: nel Baltico l'arcipelago di *Aland* fra i golfi di Botnia e di Finlandia; nel fondo di questo l'isola di *Collin*; sull'entrata del golfo di Livonia l'arcipelago di *Oesel*, *Dago*, *Moen* ecc.

Fra le penisole sono notevoli quelle di *Cola* assai grande fra l'oceano glaciale e il mar Bianco; di *Canin* nel glaciale. Sul mar nero la penisola di *Crimea* unita al continente per l'*istmo di Perecop*, e le due piccole penisole di *Kertsch* e di *Taman* che, protendendosi l'una verso l'altra, formano lo stretto di *Enicale*. Sono da rammentare anche il capo *Canin* nell'isola dello stesso nome e il capo *Aga* a mezzogiorno della Crimea.

E questo il contorno: l'interno poi presenta una pianura estesissima che va a congiungersi con quella dell'Asia settentrionale, senza monti alti, ma pianori, e attraversata dai maggiori fiumi. Non vi piove molto, ma vi nevica, e la terra rimane coperta di ghiaccio da mezzo novembre a mezzo aprile. Le parti più settentrionali, per tre mesi dell'anno, non vedono quasi il sole, ma son rischiarate dai crepuscoli. Il settentrione abbonda di selve mancanti affatto al mezzodì, ove invece isteriliscono le steppe, salvo la Crimea ove prosperano tutti i prodotti dell'Europa meridionale.

Tre sono i sistemi di montagne della Russia, l'*Uralico*, composto di vere montagne che per un tratto di 2,000 chilometri separano la regione europea dall'asiatica: il *Caucasico*, che va dal mar Nero al Caspio per 1,100 chilometri e s'innalza col monte *Elbrus* a 5,646 metri servendo esso pure di confine naturale fra l'Europa e l'Asia: lo *Slavico* composto non di montagne propriamente dette,

ma di piccole alture e ondulazioni, il centro delle quali si può stabilire nel *Walday*, da cui deriva il Volga: dal Walday si spingono verso settentrione gli *Olonetz*; verso levante gli *Scemokonski* che si riuniscono agli Urali; verso mezzogiorno i *Wolkonski*, che col nome di *colline di Polonia*, attraversato questo paese, vanno a congiungersi ai Carpazi.

La Russia ha molti laghi e paludi: tutta la sua parte a maestro n'è in gran parte coperta. Primari tra i laghi sono il *Ladoga*, l'*Onega*, il *Saima*, il *Peypus*, l'*Ilmen*, il lago *Bianco* o *Beloozero*, non lontanissimi fra loro, l'*Enar* presso i confini della Svezia. Di canali poi abbonda in guisa che con questi son messi in comunicazione fra loro i suoi principali fiumi e i lontani mari, come il Baltico col Caspio.

I fiumi principali che metton foce nel mar Glaciale sono la *Cara* che segna il confine fra l'Europa e l'Asia, la *Petchora*, il *Mesen*, la *Dwina*, l'*Onega*, e la *Tana*, che separa la Russia dalla Norvegia per un tratto, e il *Paes* o *Paswig* che la separa nel rimanente. Sboccano nel Baltico la *Tornea* che confina la Russia dalla Svezia, la *Neva* di breve corso ma di grandi acque, come emissario dei laghi Ladoga e Onega e di tutto il loro bacino; la *Dwina meridionale*, il *Niemen* o *Memel* che nasce in Polonia, e la *Vistola* che nasce dai Carpazi. Sboccano nel mar Nero il *Dnieper*, o *Boristene* (influenti a destra *Berezina*, *Pripet*, *Bug*, a sinistra *Desna*), il *Dniester*, e il *Cuban*: nel mar di Azov il *Don* o *Tanai* (influente a sinistra *Donetz*). Si versano nel Caspio l'*Ural* o *Iaik*, il *Volga* il più gran fiume d'Europa, che nasce dal laghetto di *Seliguer* nel Walday ed ha una lunghezza di 3.730 chilometri, e una larghezza che varia dai 200 ai 4.000 metri (influenti a destra *Oca*, e sinistra *Kama*), la *Cuma* e il *Terek*, che sgorgano dal Caucaso.

Si divide politicamente la Russia in 10 regioni, ciascuna delle quali si suddivide in province o governi, che sono 67, e questi in distretti. Il governo è monarchico assoluto, il capo è detto *Czar* o imperatore; la religione, la *chiesa greca scismatica*, della quale è capo lo Czar: vi sono però da 7 milioni di cattolici, la più parte in Polonia.

Le 10 regioni sono 1° la *Gran Russia* o *Moscovia* che in forma di cuore, si estende dall'oceano glaciale fino al 50° parallelo, e contiene le città di *Mosca* (antica capitale) con 386,000 abitanti sul fiume omonimo; di *Arcangelo* (porto), *Olonetz*, *Vologda*, *Novogorod*, *Pskof*, *Tver*, *Iaroslaf*, *Kostroma*, *Toriok*, *Rostof* a settentrione. A mezzogiorno *Nischnii-Novogorod*, *Wladimir*, *Smolensko*, *Caluga*, *Tula*, *Riazan*, *Orel*, *Tambow*, *Cursk* e *Voronetz*. 2° La *Piccola Russia* o *Ucrania* situata sul bacino medio del Dnieper, e sul superiore del Donetz ha per città principali *Kiev* o *Chiovia*, *Poltava*, *Carcov*, e *Cernigov*. 3° La *Russia meridionale*, o *Nuova Russia*, si distende sulla costa settentrionale del mar Nero e intorno al mar d'Azov; c. p. *Kischenev*, *Bender*, *Acherman*, *Odessa* (porto), *Nicolaiev*, *Jelisavetgrad*, *Cherson*, *Sinferopoli*, *Caffa*, *Sebastopoli* (porto), *Jecaterinoslav*, *Rostov*, *Taganrog* (porto) e *Cerchasc* (c. l. dei Cosacchi del Don). 4° Il *Regno di Astracan* fra l'Ural e il Volga; c. p. *Astracan*, *Saratov*, *Oremburgo* e *Ufa*. 5° Il *Regno di Casan*; c. p. *Casan*, *Pensa*, *Simbirsk*, *Viatca*, *Perm*, *Jecaterinburg*. 6° La *luogotenenza del Caucaso* che si divide in due parti: l'*Europea* e l'*Asiatica*: la prima contiene le città di *Stavropol* (fortezza), *Georgievsk*, *Kisliar*, *Jecaterinograd*, *Nicolaia*, *Jecaterinodar*, *Anapa* e *Derbend*: della seconda sarà detto a suo luogo parlando dell'Asia. 7° Il *Granducato di Finlandia*, che si stende dal confine della Russia colla Svezia fino al golfo di Finlandia, colle città di *Helsingfors*, *Wiborg*, *Abo*, *Uleaborg*. 8° La *Russia Baltica* sui bacini della Neva e della Duna meridionale; si divide nelle quattro province d'*Ingria* o *Carelia*, ossia di *Pietroburgo*, *Estonia*, *Livonia*, e *Curlandia*, colle città di *Pietroburgo* capitale dell'impero, sulla Neva con 550.000 abitanti; *Cronstadt*, una delle prime fortezze del mondo, nell'isola di Cotlin in fondo al golfo di Finlandia; *Narva*, *Revel*, *Riga* e *Mittau*. 9° La *Russia occidentale* ossia la *Lituania* coll'*Ucrania polacca*, situata a mezzodì della Russia Baltica, comprende le città di *Vilna*, *Minsk*, *Mohilev*, *Vitebsk*, *Pinsk*, *Grodno*, *Covno*, *Scitomir* e *Caminiec*. 10° La *Polonia* (parte dell'antico regno

di questo nome) a ponente della Lituania colla città di *Varsavia*, *Czenstochau*, *Lodz*, *Lublino*, *Kalisch*, *Zamosc*, *Modlin*, *Plock* e *Suwalki*.

Art. 2. EUROPA OCCIDENTALE
(parte settentrionale)

1. *Regno della Gran Brettagna.*
(arcipelago britannico)

La *Gran Brettagna*, detta anche *Regno unito delle Isole Britanniche*, ed anche soltanto *Inghilterra*, è composta d'isole (dei vastissimi possedimenti che ha in Affrica, Asia, America, e Oceania ora non si parla), che sono 1° la *Gran Brettagna* che comprende la *Scozia*, e l'*Inghilterra;* 2° l'*Irlanda;* 3° altri gruppi d'isole adiacenti o prossime ad esse. La prima è lunga 900 chilometri, larga 490, la seconda è lunga 450, larga 270. La sua popolazione è di 29.000.000 di abitanti.

L'Atlantico circonda da ogni parte le Isole Britanniche: a levante prende il nome di Mar del *Nord*, a mezzogiorno di *Manica*, fra le due isole maggiori forma dapprima il Canal di *S. Giorgio*, dipoi il Mar d'*Irlanda*, e dove nuovamente si restringe, prende il nome di Canale del *Nord:* fra le isole Ebridi e la Scozia forma il Canale del *Minsh;* tra la Scozia e le isole Orcadi lo stretto di *Pentland*; tra l'Inghilterra propria e la Francia è il passo di *Calais*.

Molto sinuose sono queste isole, perciò i mari che le circondano formano numerosi golfi; i principali sono, facendosi dal settentrione della Scozia e venendo a levante, il golfo di *Murray*, del *Tay* e del *Forth*, l'estuario dell'*Humber*, il golfo del *Wash*, e l'estuario del *Tamigi:* proseguendo a ponente il canale di *Bristol*, la baia di *Cardigan* e di *Morecambe*, di *Solway*, di *Luce* e della *Clyde*. Attorno poi all'Irlanda cominciando da ponente si trovano le baie di *Donegal*, di *Clew* e di *Galway*, l'estuario dello *Shannon*, la baia di *Bantry*, i golfi di *Cork* e *Waterford*, di *Vexford*, di *Dublino*, di *Strangford* e *Belfast*. La sinuosità del lido importa molti capi, e sono il capo *Wrath* e *Duncansby* a settentrione della Scozia, il capo *Start*, *Lezard* e *Land's End* nelle punte più meridionali dell'Inghilterra propria; e nella stessa, il capo di *S. David* all'entrata del Canal di S. Giorgio. Nell'Irlanda a settentrione il capo *Malyn;* il capo *Slyne* sulla punta più occidentale, *Clear* a mezzodì, *Carnsore* a levante sul canal di S. Giorgio.

In questi mari le isole principali, oltre le due maggiori sono, cominciando da settentrione le *Shetland* arcipelago di cui *Mainland* è l'isola più grande; l'arcipelago delle *Orcadi*, fra cui *Pomona* è la maggiore, diviso dalla Scozia pello stretto di Pentland; l'arcipelago delle *Ebridi* o *Westerne* separato dalla Scozia mediante il canale del Minsh: principale fra esse *Lewis*. Nello stesso canale l'isola *Skye*, e più accosto alle coste della Scozia, le isole di *Mull*, *Staffa*, *Iona*, *Islay*, *Jura*, *Bute* e *Arran:* nel mar d'Irlanda, *Man*, *Anglesea*: nella Manica sulle coste meridionali d'Inghilterra, *Wight;* presso al capo Land's End le *Sorlinghe;* verso le coste settentrionali di Francia, *Alderney* o *Aurigny*, *Guernesey* e *Jersey: Helgoland* presso le costa dell'Jutland, e il greppo di *Malta*, nel mediterraneo.

La Scozia è assai montuosa, l'Inghilterra ha monti ma solo ad occidente; il resto è colline e larghe pianure, tanto che i canali mettono in comunicazione parti lontanissime. Nell'Irlanda i monti circondano le coste. Questa e la Scozia abbondano di laghi, l'Inghilterra n'è priva affatto. Il clima è umido e piovoso per tutto, ma più verso occidente. La Scozia ha selve di pini e betulle, verso mezzogiorno anche quercie e faggi, ma i più dei monti son nudi. Nelle altre due tutto prospera, salvo alcuni frutti meridionali. L'agricoltura e la pastorizia vi sono una ricchezza, sebbene più si cerchino il commercio, la navigazione e le manifatture.

I monti *Highlands* cuoprono la Scozia settentrionale, i *Grampiani* spaziano nella centrale; i *Cheviot* si estendono nella meridionale. Dai Cheviot si dipartono i monti *Pennini* che terminano quasi dove incominciano i monti *Cambri* o di *Galles* che occupano tutto il paese occidentale fino al canale di Bristol. Nell'Irlanda i monti che la contornano anzichè riuniti in catene, sono spesso isolati.

Abbiam detto che l'Inghilterra non ha laghi; molti ne ha la Scozia, ma di considerevoli il solo *Lhomond* presso al golfo della Clyde. Più numerosi e più ampi gli ha l'Irlanda: il *Neagh* a greco, l'*Erne* presso la baia di Donegal, il *Mask* e *Corrib* vicini fra loro presso le coste occidentali, il *Ree* nel centro.

I principali fiumi della Scozia appartengono al versante orientale e spiovono nel mar del Nord: e sono il *Ness* e lo *Spey* che metton foce nel golfo di Murray, il *Tay* e il *Forth*, che rimettono nei golfi omonimi e il *Tweed* che segna il confine tra Scozia e Inghilterra. L'unico fiume notevole che appartenga al versante opposto e sbocchi nel canal del Nord, è il *Clyde*. Nell'Inghilterra i principali fiumi del versante orientale, facendosi da settentrione, sono il *Tyne*, l'*Humber* (formato dall'*Ouse* e dal *Trent*) che sbocca nell'estuario che ne prende il nome, la *Grand' Ouse* che si versa nel *Wash* o golfo di Boston, il *Tamigi* (formato dal *Tam* e dall'*Isis*) che con un corso di 200 chilometri, traversata Londra, si getta nel mare per una foce larga 7 chilometri. Fiumi del versante occidentale il *Mersey* che sbocca nella baia di Liverpool e la *Saverne* che si scarica nel canale di Bristol. Nell'Irlanda sono fiumi principali il *Bann* che dal lago Neagh versa nell'Atlantico: il *Foyle*, l'*Erne* che nasce dal lago omonimo, e lo *Shannon*, il maggior dei fiumi d'Irlanda e che traversa il lago Ree, si versan parimente nell'Atlantico. Il *Lee*, il *Blackwater*, il *Suir* e il *Barrow* appartengono al pendio meridionale: all'orientale spettano lo *Slaney*, il *Liffey* e il *Boyne*.

La massima divisione di questo stato in regioni è questa: la Gran Brettagna che si distingue in *Inghilterra*, *Paese di Galles* e *Scozia*; e l'*Irlanda*, che si divide nelle provincie di *Ulster* a settentrione, *Leinster* a levante, *Munster* a mezzogiorno, *Connaught* a ponente. Tutto il regno poi, quanto alla parte amministrativa, si divide in Contee (Shires), di cui 40 in Inghilterra, 12 nel principato di Galles, 33 in Iscozia, 32 nell'Irlanda.

Capitale di questo stato è Londra sulle rive del Tamigi, con 3,214,707 abitanti, compresi i sobborghi; c. p. nell'Inghilterra *Greenwich* o *Wolowich* poco distanti da Londra: sulla coste orientale *Douvres*, *Cantorbery*, *Cambridge*, *Norwich*, *Kingston* o *Hull*, *York* e *Newcastle*. Sulle coste occidentali *Lancaster*, *Manchester* (una delle più industri città del mondo e centro di gran fabbricazione), *Preston*, *Liverpool* (porto), *Milford*, *Bristol*, *Bath*. Sulle coste meridionali: *Plimouth*, *Southampton*, *Portsmouth*, *Brighton*, *Hastings*. Nel centro andando da mezzogiorno a settentrione *Oxford*, *Birmingham*, *Leicester*, *Nottingham*, *Sheffield*, *Leeds*. Nella Scozia *Edimburgo* capitale con 176,000 abitanti, sul golfo del Forth; c. p. da settentrione e mezzodì *Inverness*, *Aberdeen*, *Dundee*, *Perth*, *Greenock*, *Paisley*, *Glasgow*. Nell'Irlanda *Dublino* capitale con 319,000 abitanti; c. p. *Drogheda* e *Belfast* sulla costa orientale, *Londonderry* sulla settentrionale, *Galway* e *Limmerik* sulla occidentale, *Cork* e *Waterford* sulla meridionale.

La G. Brettagna possiede la città e fortezza di *Gibilterra* in Ispagna sullo stretto del medesimo nome, e in Italia l'isola di *Malta*, di cui è stato già parlato.

Il governo è monarchico costituzionale: la religione dominante il protestantismo, vi son però 6,000,000 di cattolici.

2. *Regno di Svezia e Norvegia*.

(regione scandinava)

La Scandinavia o Regno unito di Svezia e Norvegia consta di una gran penisola aperta che si stacca a settentrione dalla regione russa, ed ha un' estensione di 860,000 chilometri quadrati, e di varie isole: conta una popolazione di 5,100,000 abitanti. Confina a greco colla Russia da cui è separata dalla Tornea, a mezzodì, e a settentrione dalla Tana e dal Paswig; in ogni rimanente è attorniata dal mare, cioè a levante dal Baltico, a ponente dall' Atlantico, a settentrione dall' oceano artico. Il Baltico vi forma il golfo di *Botnia* a settentrione, a mezzodì quello di *Carlscrona*. Il mar del Nord internandosi fra la penisola Scandinava e la Cimbrica forma i due mari, o meglio bracci di mare, detti *Skager-Rack* e *Cattegat*: quest' ultimo per lo stretto del *Sund* comunica col Baltico. Le coste della penisola ad occidente sono spezzate in così gran

numero di piccole penisole, di capi, di golfi, e circondate da tante isolette e scogli che non se ne possono qui dare i nomi. Noteremo solo il golfo di *Cristiania* formato dallo Skager-Rack entro le coste meridionali della penisola e i capi *Nord-Kyn* il più settentrionale, *Lindesnees* il più meridionale nella Norvegia, e il capo *Falsterbo* sull'estremità meridionale della Svezia.

Le principali delle isole che contornano la Scandinavia sono, il *Gotland* e *Oland* nel Baltico, l'arcipelago delle *Lofoden* che corona da maestro e settentrione la penisola, ov'è notevole *Hindoen* la più grande, e *Mageröe* la più settentrionale, e l'Arcipelago di *Spitzberg* fra il 76° e l'81° parallelo.

Il paese in generale è montuoso, coperto di foreste, abbondante di miniere, intersecato da laghi, paludi e fiumi di breve corso. Clima glaciale verso il settentrione, più mite verso il mezzogiorno, ove prospera il grano.

Il sistema delle *Dofrine* o *Alpi Scandinave* attraversa da capo a fondo tutta questa regione; costeggiando l'Atlantico e dividendo la Svezia dalla Norvegia fino al parallelo 60°: ivi dirigendosi la catena verso occidente va a terminare al capo Lindessnes, mentre nella Svezia non manda che piccole colline dette *Seves* o *Sevoni*. Le Dofrine prendono il nome di *Kiolen* nella parte settentrionale; nella centrale *Dovre Fjeld* (donde Dofrine), e nella meridionale, cioè dove entrano nella Norvegia, chiamansi *Monti Thuliani*, crescendo sempre l'altezza delle montagne quanto più si avanzano a mezzodì: talchè mentre il *Sulitelma*, massima elevazione dei Kiolen è alto 1883 metri, lo *Skagestölfind* nei Thuliani è alto 2485.

Innumerevoli sono i laghi di questa regione: rammenteremo i principali della Svezia, che sono il *Wener* e il *Wetter*, uniti fra loro dal canale di *Gotia*, e l'*Hielmar* e *Maelar* a poca distanza l'uno dall'altro, e greco dei sopraddetti.

La direzione delle montagne che costeggiano l'Atlantico fa sì che in questo mare non si scarichino che piccoli torrenti: ond'è che si stabiliscono tre soli versanti. Il settentrionale che acquapende sul mar glaciale, ove portan le loro acque la *Tana* e il *Pasvig* che servono di confine naturale colla Russia. L'orientale, che si scarica nel Baltico e golfo di Botnia, coi fiumi *Tornea*, *Calix*, *Lulea*, *Pitea*, *Umea*, *Angerman*, *Dal*, *Motala* (emissario del lago Wetter). Il meridionale che spinge le acque al Cattegat e Skager-Rack coi fiumi *Glommen* e *Drammen* che han foce nel golfo di Cristiania, e col *Gota Elf* (emissario del Wener) che sbocca presso a Goteborgo.

La Scandinavia si divide nei due regni di Svezia e Norvegia, che non hanno fra loro altro di comune che la soggezione allo stesso monarca. La Svezia si divide in tre provincie, il *Nordland* colla *Lapponia* a settentrione; la *Svezia propria* nel centro; il *Gotland* o *Gozia* a mezzodì: ciascuna di queste parti si suddivide in *Loen* o governi che in tutti sono 24. La Norvegia si divide essa pure in tre parti: il *Nordlanden* col *Finmark* ossia Lapponia norvegia; il *Nordenfields* ossia i paesi al settentrione delle montagne, e il *Sondenfields* o paesi a mezzodì delle montagne. Queste tre parti si suddividono in 17 *Baliaggi*.

Stokolma sul lago Maelar con 138,000 abitanti è la capitale della Svezia; città principali nel Nordland *Gefle*; nella Svezia propria *Upsala*, *Nikoping*, *Oerebro*, *Falun*; nella Gozia *Goteborgo*, *Helsingborgo*, *Malmö*, *Lund*, *Carlscrona*, *Calmar*, *Norkoping* e *Wisby* nell'isola Gotland.

Nella Norvegia, *Cristiania* (porto) capitale con 66,000 abitanti; e. p. *Friedrichshall*, *Drammen*, *Cristianesand*, *Stavanger*, *Berghen*, *Drontheim*, *Hammerfest* città la più settentrionale d'Europa, nell'isola della Balena a ponente di Mageröe.

Il governo è monarchico costituzionale in ambedue i regni: la religione protestante.

Fuori di Europa la Svezia non possiede che un'isoletta in America.

Art. 3. EUROPA OCCIDENTALE
(parte centrale)

1. *Regno di Danimarca*.
(regione germanica)

Il regno di Danimarca, che fa parte della regione germanica, si compone 1° della penisola di *Jutland* che sporge dalle

coste settentrionali della Germania, e confina a mezzogiorno collo Sleswig che prima ne era una provincia: a ponente è bagnata dal mar del Nord, a settentrione dallo Skager-Rack, a levante dal Cattegat: 2° delle isole *Seeland*, *Fionia* ed altre più piccole ad esse adiacenti, *Langeland*, *Laaland*, *Falster*, *Moen*, *Amak*, e *Bornholm* a mezzogiorno della Svezia. Appartengono alla Danimarca anche l'arcipelago delle *Feröe* e l'*Islanda* nell'Atlantico. Dei possedimenti della Danimarca in America sarà detto a suo luogo.

La penisola dell'Jutland va a finire in una punta a settentrione ov'è il capo *Skagen*: dal lato occidentale le sue coste sono diritte, sinuose dall'orientale.

Il Cattegat internandosi fra la Svezia e il Seeland forma lo stretto del *Sund*; fra il Seeland e la Fionia, lo stretto del *Gran Belt*; fra la Fionia e l'Jutland, il *Piccol Belt*.

Nella Danimarca non sono monti e conseguentemente mancano fiumi considerevoli. Un canale detto il *Lijm Fiord* traversando l'Jutland da maestro a greco congiunge il mar del Nord col Baltico. L'Islanda all'opposto è coperta di monti, dei quali otto sono vulcani: i principali l'*Orafa-Jokull* e l'*Hecla*.

Copenaghen è la capitale, fabbricata, parte sul Seeland, parte sull'Amak, ed ha 155,000 abitanti; o. p. *Elseneur* o *Helsingor* parimente nel Seeland sullo stretto del Sund: *Odensee* nella Fionia; nell'Jutland *Aalborg*, *Viborg*, *Aarhus* e *Fredericia*. Nell'Islanda *Reykiavik* a libeccio: *Thorshavn* in Strömöe principale isola delle Feröe. La popolazione del regno ascende a 1,684,000: il governo è monarchico costituzionale, la religione protestantica.

2. *Regno di Olanda e Granducato di Lussemburgo.*

Varie denominazioni ha questo paese (parte della regione germanica) e si chiama *Olanda*, *Paesi Bassi*, *Neerlandia*: ha un'area di 32,635 chilometri quadrati e confina a mezzogiorno col Belgio, a levante colla Germania, a settentrione e occidente col mare del Nord. Questo vi forma il golfo dello *Zuydersee*, che era già un lago, prima che il mare irrompesse nel 1287; e quello di *Dollart* fra l'Olanda e la Germania.

L'Olanda paese di gran commercio e industria è una pianura vasta e quasi continua: i suoi lidi, in generale inferiori di circa 2 metri all'alta marea, non sono salvi dall'inondazione che mediante le dune e le dighe o argini: i fiumi stessi col letto più alto dalle circostanti campagne sono arginati presso la foce. Non ha monti, nè miniere, nè foreste, ma molti fiumi, canali e paludi.

Fra il mar del Nord e lo Zuydersee si sporge la penisola dell'Olanda settentrionale: dall'estremità di questa fino al golfo di Dollart varie isole formano un cerchio, e *Texel*, *Vlieland*, *Ter-Schelling Ameland* sono le principali. Un altro gruppo più considerevole d'isole è formato dalla Mosa e dalla Schelda, in prossimità delle loro foci: quelle formate dai bracci della Mosa sono *Woorn*, *Beyerland* e *Over Flakkee*: fra la Schelda e la Mosa, *Schouwen*; dai bracci della Schelda, *Tholen*, *Nord-Beveland*, *Sud-Beveland* e *Walcheren*.

Di laghi propriamente detti non vi era che il così detto *Mar di Harlem*, ma oggi mediante un canale è stato scaricato nel mare. Grandi fiumi attraversano la parte inferiore di questo paese: il *Reno* che entrando in Olanda ricco del tributo di tanti influenti raccolti nel suo lungo corso, si divide subito in due rami: il meridionale detto *Wahal* si unisce a un ramo della Mosa: il settentrionale si suddivide in altri due rami, l'uno detto *Yssel* che mette nello Zuydersee, l'altro conservando il nome di *Reno* si spartisce di nuovo in due rami di cui il meridionale col nome di *Leck* si versa nella Mosa, il settentrionale col nome di *Vecchio Reno* entra nel mare. La *Schelda* (Escaut) entrata in Olanda si bipartisce e formate coi suoi rami le isole che sopra, sbocca nel mar del Nord. La *Mosa* che dividendosi in più bracci, con uno si versa nel *Wahal*, coll'altro, formate le isole sopraddette, sbocca nel mare.

Lo stato si divide in undici provincie. L'*Olanda settentrionale*, c. l. *Harlem*. L'*Olanda meridionale*, c. l. *La Aia* con 81.000 abitanti e capitale dello stato, tra le foci della Mosa e del Reno; o. p. *Amsterdam*, *Rotterdam*, *Dordrecht* e *Leyda*.

La *Groninga*, c. l. la città omonima. La *Frisia*, c. l. *Leuwarden*. La *Drenthe*, c. l. *Assen*. L'Over-Yssel, c. l. *Zwolle*. La *Gueldria*, c l. *Arnheim*; c. p. *Nimega*. L'*Utrecht*, c. l. la città dello stesso nome. Il *Brabante settentrionale*, c. l. *Bois-le-Duc*; c. p. *Breda*. La *Zelanda* composta delle isole fra le foci della Schelda e della Mosa, c. l. *Middelburgo*; c. p. *Flessinga*. Il *Limburgo olandese*, c. l. *Maestricht*.

L'Olanda ha vasti possedimenti in Affrica, Oceania e America, dei quali sarà detto a suo luogo.

Il governo è monarchico costituzionale, la popolazione ascende a 3,552,665 abitanti: la religione è protestantica, vi è però un milione e mezzo di cattolici.

Il Granducato di Lussemburgo che prima era una provincia del Regno di Olanda e faceva parte della Confederazione Germanica, è stato neutralizzato fin dal 1866. Oggi ha una costituzione ed un'amministrazione a parte, e non ha altro vincolo coll'Olanda che di aver per sovrano costituzionale il sovrano di quello stato. Per posizione è separato affatto dall'Olanda e resta chiuso fra il Belgio, la Francia e la Prussia: ha un'area di 2,559 chilom. quadrati, e una popolazione di 203,851 abitanti: *Lussemburgo* con 12,000 abitanti n'è la capitale.

3. *Confederazione della Germania del Nord.*

(Regno di Prussia con altri 21 stati)

Gli stati della Germania settentrionale essendosi staccati nel 1866 dalla vecchia Confederazione germanica, che perciò si disciolse, composero per invito della Prussia la nuova *Confederazione della Germania del Nord*, che comprende la Prussia e i 21 stati seguenti, cioè 2 Regni, 4 Granducati, 5 Ducati, 7 Principati, 3 Città libere e 1 Provincia.

a	Regno	di	Prussia.
b	»	»	Sassonia.
c	G. Ducato	»	Mecklemburgo Schwerin.
d	»	»	Mecklemborgo Strelitz.
e	»	»	Sassonia Weimar.
f	»	»	Oldenburgo.
g	Ducato	»	Brunswich.
h	»	»	Sassonia Meiningen.
i	»	»	Sassonia Altenburgo.
j	»	»	Sassonia Coburgo Gotha.
k	»	»	Anhalt.
l	Principato	»	Schwarzbergo Rudolstadt.
m	»	»	Schwarzborgo Soedershausen.
n	»	»	Waldeck.
o	»	»	Reuss Schleitz.
p	»	»	Reuss Greitz.
q	»	»	Lippa Schaumburgo.
r	»	»	Lippa Detmold.
s	Città libera	»	Lubecca.
t	»	»	Brema.
u	»	»	Amburgo.
v	Provincia	dell'	Alta Assia.

Le leggi federali sono date da due assemblee che sono: il *Consiglio federale* composto dei rappresentanti dei 22 stati confederati, e il *Reichstag* che consta dei rappresentanti del popolo. La presidenza della Confederazione appartiene al re di Prussia, che è anche *Capo di guerra federale*, ed ha il comando di tutte le forze federali.

Per la moltiplicità degli stati racchiusi nella Confederazione, sarà espediente considerarla come tutto uno stato nel

trattare delle sue generalità, come confini, mari, monti, fiumi ecc. e riserbare poi le particolarità stato per stato.

La confederazione occupa un'area di 415,085 chilometri quadrati, ed ha una popolazione di 29,318,722 abit. Confina a settentrione colla Danimarca e col Baltico, a levante colla Russia, a mezzogiorno coll'Austria, Baviera, Assia Darmstadt e Francia, a ponente col Belgio e l'Olanda. I mari che la bagnano sono il mar del Nord a maestro e vi forma i golfi di *Dollart* fra l'Olanda e l'Annover, e di *Jahde* a settentrione dell'Oldenburgo; e il mar Baltico che forma i golfi di *Lubecca*, di *Stettino* e di *Danzica*. Sono sparse nel mare del Nord le isole *Borkum*, *Norderney*, *Wanger-oge* ecc., continuazione della catena d'isole olandesi. Lungo le coste occidentali della penisola jutlandese si trovano molte isolette tra cui la maggiore è *Sylt*: nel Baltico le isole *Rugen*, *Usedom* e *Wollin* in fondo al golfo di Stettino.

L'aspetto presentato generalmente dal paese è una gran pianura, che dalle basse coste del Baltico e dal mare del Nord si eleva a poco a poco verso il mezzodì, dove sorge una lunga catena di monti. Grandi pianure incolte stendonsi dall'Annover alla penisola danese: querce e faggi prosperano sulle coste del Baltico: ridente è il suolo e coltivato a vigneti nella parte occidentale; clima freddo e nebbioso verso il Baltico, dolce verso il Reno e la Mosa.

I monti che ne segnano in gran parte il confine meridionale appartengono al sistema Ercinio-Carpazio e sono i *Sudeti*, i *Riesengebirge* (o dei Giganti), l'*Erzegebirge* (o delle Miniere) che segnano il confine coll'Austria: dall'Erzegebirge si parte il gruppo del *Fichtelberg* e da esso il *Frankwald* e il *Turingerwald* dirigendosi verso maestro; l'*Harz* spazia nel mezzo. Un'altra catena dalla parte opposta cioè dalla riva del Reno, si dirige da libeccio a greco coi nomi di *Rothaar*, *Egge*, *Teutoburgerwald*, *Westerwald* e *Taunus*: a greco di questo il *Vogel-Gebirge* che si congiunge a mezzodì collo *Spessart*; finalmente l'*Hunsdruck* fra il Reno e la Mosella.

Molti ma piccoli laghi sono nella parte settentrionale e greciale di questa regione: più notevoli sono tre lagune di acqua dolce dette *Haff* (ancoraggi) lungo il Baltico, cioè *Churischehaff*, *Frischehaff*, *Pommerischehaff* o *Stettinerhaff*, ove sboccano tre dei principali fiumi di questa regione.

Questi sono il *Niemen* o *Memel* che vi viene dalla Polonia e si versa nel *Churischehaff*; la *Vistola* che scende parimente dalla Polonia e mette foce nel *Frischehaff*: suoi influenti sono la *Pilica* a sinistra, il *San* e il *Bug* a destra; l'*Oder* che nasce dai monti della Slesia Austriaca, e ricevendo sulla destra la *Warta*, l'*Oppa*, il *Bober*, e il *Neisse* a sinistra, si scarica nel *Pommerischehaff*. Tutto questo versante appartiene al Baltico. Sgorgono poi nel mar del Nord l'*Elba* che nasce dal Riesengebirge ed ha per influenti a sinistra la *Moldava*, l'*Eger*, la *Mulda* e la *Saale*, a destra l'*Iser* e l'*Havel*: l'*Eyder* nell'Jutland; il *Weser* che deriva dal Thuringerwald, e riceve a sinistra la *Fulda*, a destra l'*Aller*: l'*Ems* che nasce dal Teutoburgerwald e si scarica nel golfo di Dollart: il *Reno* che vi viene dalla Germania meridionale e attraversa le provincie occidentali della Prussia, ove prima di entrare, ha ricevuto le acque del *Neker* e del *Meno* a destra, e della *Mosella* a sinistra.

Ripigliando ora la divisione politica, si percorrono i 22 stati che formano la confederazione.

a) *Regno di Prussia*. Confina a settentrione col Baltico, coi ducati di Meklemburgo, colla Danimarca, col mar del Nord e il G. D. di Oldemburgo; a occidente coll'Olanda, col Belgio e la Francia; a mezzodì col palatinato di Baviera, l'Assia Darmstad, la Baviera, i ducati e regno di Sassonia, la Boemia, la Moravia e la Slesia austriaca; a levante colla Russia. Si divide in *provincie*, e queste in *circoli*. Le provincie sono 13. 1° La provincia del Reno o *Renana*, c. l. *Colonia* sul Reno; c. p. *Coblenza*, *Dusseldorf*, *Treveri*, *Aquisgrana* (Aix-la-Chapelle), *Bonn*, *Elberferd*, *Barmen*, *Krefeld*. 2° La provincia di *Westfalia*, c. l. *Munster*; c. p. *Bielefeld*, *Minden*, *Paderbonn*. 3° La provincia di *Sassonia*, c. l. *Magdeburgo*; c. p. *Wittemberga*, *Merseburgo*, *Halle*, *Erfurt*, *Mulhausen*, *Halberstadt*. 4° La provincia di *Bran-*

deburgo, c. l. *Berlino* e capitale della Prussia, sulla Spreo, con 702,437 abitanti; c. p. *Potsdam*, *Brandeburgo*, *Francoforte* sull'Oder. 5° La provincia di *Pomerania*, c. l. *Stettino*; c. p. *Stralsund*, *Greifswald*. 6° La provincia della *Prussia propria*, c. l. *Thorn*; c. p. *Elbing*, *Danzica*, *Konisberga*, *Tilsit*, *Memel*. 7° La provincia di *Posnania*, c. l. *Posen*; c. p. *Gnesen*, *Bromberg*. 8° La provincia della *Slesia prussiana*, c. l. *Breslavia*; c. p. *Oppeln*, *Gross-Glogau*, *Neisse*, *Lsiegnitz*, *Gorlitz*.

Queste sono le antiche provincie della Prussia; le seguenti sono di recente acquisto, cioè;

9° La provincia dell'*Assia elettorale*, c. l. *Cassel*; c. p. *Hanau*, *Marburg*. 10° la provincia di *Nassau*, c. l. *Viesbaden*. 11° La città di *Francoforte sul Meno* (già sede della Dieta Germanica). 12° La provincia di *Annover*, c. l. *Annover*; c. p. *Gottinga*, *Münden*, *Clausthall*, *Hildesheim*, *Luneburgo*, *Osnabruck*. 13° La provincia dello *Slesvig-Holstein* (che già faceva parte della Danimarca), c. l. *Slesvig*; c. p. *Flensburg*, *Kiel*, *Rendsburg*, *Gluckstadt*, *Altona*, *Lauenburgo*.

Oltre le provincie che sopra la Prussia possiede i principati di *Hohenzollern*, interchiusi del regno di Wurtemberg, i cui capiluoghi sono *Hechingen* e *Sigmaringen*.

La popolazione ascende a 23,580,701 abit., di cui 15 milioni $^{1}/_{2}$ protestanti, 7 milioni $^{1}/_{2}$ cattolici. Il governo è monarchico costituzionale.

b) *Regno di Sassonia* ha la figura di un triangolo e confina pel lato settentrionale colla Prussia, pel meridionale coll'Austria e Baviera, pell'occidentale coi ducati sassoni e colla Prussia: ha un'area di 14,950 chilometri. Si divide in quattro circoli, Drosda, Lipsia, Zwickau a Bautzen. *Dresda* con 146,000 abit., sulle rive dell'Elba, è la capitale; c. p. *Lipsia*, *Chemnitz*, *Zwickau*. Il governo è monarchico costituzionale, la religione protestante, la popolaz. di 2,343,994 abit.

c, *d*) *Granducati di Mecklemburgo Schwerin* e *Strelitz*. Questi due stati confinanti fra loro sono circondati dalla Prussia, dal Baltico, dall'Holstein e dall'Annover; il primo con una popolazione di 560,000 abitanti ha per capitale *Schwerin* che conta 23,000 anime, e c. p. *Rostock* e *Wismar*: il secondo con 198,000 abitanti ha per capitale *Neu-Strelitz* (8,000 anime); c. p. *Alt-Strelitz*.

e) *Granducato di Sassonia Weimar* Si divide in tre circoli, Weimar, Eisenach e Neustadt, ed ha una popolazione di 280,000 abitanti. Capitale è *Weimar* con 14,000 abitanti; c. p. *Jena*, *Eisenach*.

f) *Granducato di Oldenburgo*, è tutto cinto dalla Prussia e a settentrione bagnato dal mar del Nord: conta 314,000 abitanti: ha per capitale *Oldenburgo* (abitanti 9,000); c. p. *Jever*.

g) *Ducato di Brunswick* che si compone di tre territori non lontani fra loro, con una popolazione di 293,000 abitanti. Capitale *Brunswick* (abitanti 46,000); c. p. *Wolfenbuttel*, *Blankenburg*, *Helmstadt*.

h, *i*, *j*) *Ducati di Sassonia Meiningen Hildburghausen — Altenburgo — Coburgo Gotha*. Di questi 3 stati vicini fra loro il primo conta 170,000 abitanti: *Meiningen* con 7,000 abitanti è la capitale; c. p. *Hildburghausen*: il secondo ha una popolazione di 142,000 abitanti, *Altenburg* capitale con 18,000 abitanti: il terzo ha per capitale *Coburgo* (abitanti 11,000); c. p. *Gotha*: conta in tutto 165,000 abitanti.

k) *Ducato di Anhalt* che comprende i cessati ducati di *Anhalt Dessau*, *Köthen* e *Bernburg*, è un interchiuso degli stati prussiani, contiene 193,000 abitanti, capitale *Dessau* con 16,000 abitanti; c. p. *Köthen*, *Bernburg*, *Zerbst*.

l, *m*) *Principati di Schwarzburgo Rudolstadt* e *Sondershausen* sono composti di varie frazioni di terreno. Il primo (interchiuso dei ducati sassoni) con una popolazione di 74,000 abitanti, ha per capitale *Rudolstadt* con 7,000 abitanti: il secondo, che è circondato dagli stati prussiani, ha 66,000 abitanti, e la sua capitale è *Sondershausen*.

n) *Principato di Waldeck*. Questo piccolo principato si compone di due parti: la Contea di *Waldeck*, entro gli stati prussiani, a levante della Westfalia; e la contea di *Pyrmont* fra l'Assia, Lippa Detmold, il Brunswick e l'Annover. Conta 59,143 abitanti. L'amministrazione di esso è stata affidata alla Prussia.

o, p) Principati di Reuss Schleitz e *Reuss Greitz*. Essi compongonsi di due frazioni, una a settantrione fra la Sassonia Weimar e la Sassonia Altenburgo, l'altra a mezzodì assai più grande fra il regno di Sassonia, il G. D. di Sassonia Weimar e la Baviera. Sono popolati da 130,000 abitanti: capitale del primo *Schleitz* con 7,000 abitanti; c. p. *Gera*: del secondo *Greitz* con 6,800 abitanti.

q, r) Principati di Lippa Schaumburgo o *di Lippa Detmold*. Sono formati da due territori divisi fra loro e situati fra la Westfalia e l'Annover: il primo con 31,000 abitanti, e capitale *Buckenburgo* (abitanti 4,000): il secondo abitanti 111,000, capitale *Detmold* (abitanti 6,000).

s) La *città libera di Lubecca* in rive al fiume *Trave* presso al Baltico conta 32,000 abitanti, e 24,000 nel piccolo suo territorio; si regge a repubblica, e il governo è diviso fra il senato e la borghesia.

t) La *città libera di Brema*, che si governa come la precedente. Sulle rive del Weser, tra l'Annover e l'Oldenburgo è chiuso il suo angusto territorio, che conta 104,000 abitanti, di cui 71,000 nella città.

u) La città libera d'Amburgo presso alla foce dell'Elba, è il più gran porto della Germania settentrionale. Non grande è il suo territorio e il suo governo è simile ai due sunnominati: la sua popolazione di 298,000, di cui 159,000 in città.

v) L'*Alta Assia*, provincia del G. D. d'Assia Darmstadt, situata a settentrione del Meno con una popolazione di 252,451 abit., fa parte della Confederazione della Germania del Nord.

4. *Granducato d'Assia Darmstadt*.

Questo stato formasi di due territorii staccati: il settentrionale, o Alta Assia, facente parte della Confederazione germanica, circondata dagli stati prussiani: e il meridionale compreso fra il Meno a settentrione e il Necker a mezzodì, o attraversato dal Reno. In tutto conta 817,000 abitanti, di cui un quarto circa sono cattolici. Si divide in 3 provincie: l'*Alta Assia*, l'*Assia Renana* o lo *Starkenburg*: la capitale è *Darmstadt* con 32,000 abitanti; c. p. *Magonza*, *Worms*, *Giessen*, *Offenbach*.

5. *Granducato di Baden*.

Consiste questo stato in una striscia di territorio di una superficie di 15,261 chilometri quadrati, confinante a settentrione coll'Assia Darmstadt e colla Baviera, a levante col regno di Vurtemberg, a mezzodì col lago di Costanza e colla Svizzera, a ponente colla Francia e Baviera. Una catena di monti detti *Schwarzwald* o *Foresta Nera* ne occupa la parte meridionale e occidentale: un ramo dell'*Odenwald* passa per la parte settentrionale. Suoi fiumi principali sono il *Reno* che uscito dal lago di Costanza separa il Baden dalla Svizzera, dalla Francia e dalla Baviera per entrare nel Darmstadt: il *Necker* o *Necare* che nasce dallo Schwarzwald, e imbocca a Manheim nel Reno; il *Meno* che ne lambisce i confini settentrionali. Uno dei grandi fiumi di Europa vi ha le sue sorgenti, ed è il *Danubio* che sgorga dal Schwarzwald. Il suolo è fertile in generale: la temperatura dolce sulle rive del Reno, Neckar e Meno; rigida nelle montagne.

Si divide il G. D. in 11 circoli, *Costanza*, *Willingen*, *Waldshut*, *Friburgo*, *Loerrach*, *Offenburgo*, *Baden*, *Carlsruhe*, *Manheim*, *Heidelberg*, *Mosbach*. La sua capitale è *Carlsruhe* con 30,000 abitanti; c. p. *Baden-Baden*, *Pforzheim*, *Radstadt*, *Manheim*, *Heidelberg*, *Friburgo*, *Costanza*.

La popolazione ascende a 1,429,199 abitanti, di cui 933,476 cattolici, il resto protestanti: il governo è monarchico costituzionale.

6. *Regno di Würtemberg*.

Questo regno è chiuso come fra due branche dal G. D. di Baden, ond'è che a settentrione ponente a mezzodì confina con esso, e a levante colla Baviera: abbiam notato che quasi interchiudo (a mezzodì) i Principati di Hohenzollern. Ha un'area di 19,447 chilometri quadrati.

Nel mezzo del regno spaziano i monti detti *Giura di Svevia*. I fiumi principali sono: il *Danubio* che lo attraversa a mez-

zodl, il *Necker* cbe corre da mezzodl a settentrione ove è cresciuta dagl'influeoli *Kocher* e *Jagst*. Per un breve tratto questo stato si affaccia al lago di *Costanza*.

Si divide in 4 *circoli*: il circolo del *Jagst* a setteotrione: c. p. *Ellwangen* e *Hall*: il circ. del *Necker*, ov' è *Stutgard* capitale con 47,000 abitanti: c. p. *Esslingen*, *Ludwisburgo*, *Heilbrun*: il circ. della *Schworzwald*, c. p. *Reutlingen* e *Tubingo*: il circ. del *Danubio*, c. p. *Ulma*.

La popolazione ascende a 1.748,328 abitaoti; la religione è protestaote, il governo monarchico costituzionale.

7. *Regno di Baviera*.

Due parti fra loro staccate, intermediandole il Badeo e il Würtemberg, l'una più grande a levante e l'altra minore assai a poneote, formano questo regno, che ha una superficie di 75,626 chilometri quadrati. La parte maggiore confina a settentrione col ducati sassoni, coll'Austria a levante e mezzodi, col Würtemberg, Baden e Assia Darmstadt a ponente. La minore detta *Baviera Renana* o *Palatinato di Baviera*, confina coll'Assia Darmstadt a greco, col Baden a levante, colla Francia a mezzodi, colla Prussia a ponente e setteotrione.

I monti di questo stato apparteogono come i precedeoti al sistema Ercino-Carpazio, e prendono il nome di *Giura di Franconia*, di *Fichtelgebirge*, di *Frankenwald* e *Spessort* a setteotrione; a levante il *Bohemerwald* e la *Foresta di Baviera*; a mezzodl le *Alpi Algoviche*, che partono dal monte Malnia, e le *Alpi di Salisburgo*. Il fiume primario della Baviera è il *Danubio* che vi entra a Ulma e riesce a Passavia: in questo suo primo bacino riceve a sinistra l'*Altmühl* e il *Regen*, a destra l'*Iller*, il *Lech*, l'*Isar* e l'*Inn* che ha la sua sorgente in Isvizzera. Il *Meno* la traversa nella parte settentrionale. La Baviera renana è bagnata a levante dal *Reno* da cui prende il nome, e cbe la divide dal G. D. di Baden.

Il regno si parte in 8 circoli: l'*Alta Baviera*, ov' è la capitale *Monaco* sull'Isar con 167.000 abitanti; c. p. *Ingolstadt*: la *Bassa Baviera*, c. l. *Passau* o *Passavia*: il *Palatinato superiore*, c. l. *Ratisbona*: la *Franconia superiore*, c. l. *Baireuth*; c. p. *Bamberga*: la *Franconia centrale*, c. l. *Ansbach*; c. p. *Furth*, *Norimberga*, *Erlangen*: la *Franconia inferiore*, c. l. *Würzburgo*: la *Svevia*, c. l. *Augusta*; c. p. *Lindau*: il *Palatinato* o *Baviera Renana*, c. l. *Spira*; c. p. *Landau*, *Zwei-Brücken* o *Due Ponti*.

La popolazione è di 4,774,515 abit.; la religione dominante la cattolica che vi conta 3,300,000 fedeli; il governo, monarchico costituzionale.

8. *Principato di Liechtenstein*.

Piccolo è questo stato non contando che 164 chil. quad. di superficie e 8,322 abitanti: giace sul Reno fra la Svizzera e il Tirolo. *Vaduz* con 1,200 abit. ne è la capitale: il suo governo monarchico rappresentativo.

9. *Impero d'Austria e Ungheria*.

(Regione germanica e slavo-ungherese)

Occupa l'impero austriaco un'area di chil. quad. 645,462, di una lunghezza di 1,300 chil. da levante a ponente, e una larghezza media di chil. 500: confina a settentrione colla Sassonia, Prussia, e Polonia russa; a levante colla Russia e Moldavia; a mezzogiorno colla Vallacchia, Servia, Turchia, e coll'Adriatico; a ponente coll'Italia, Svizzera e Baviera. Soltanto a mezzodi è bagnato dal mare che è l'Adriatico, su cui protende la penisola d'Istria: ivi sono le isole di *Veglia*, *Cherso* e *Lussin* nel golfo di Quarnero, e l'arcipelago Dalmato delle isole *Meleda*, *Lagosta*, *Curzola*, *Lesina*, *Lissa*, *Brazza*, *Solta*, *Isola Grossa* e *Pago*.

Lunghe catene di monti intersecano questo stato, appartenenti ai tre sistemi, cioè all'Alpico, all'Ercino Carpazio e allo Slavo-Ellenico. Cominciando dal primo, dal lato settentrionale delle *Alpi Retiche* si dipartono tre rami principali: le *Alpi Algoviche* sopra rammentate, che attraversato il Tirolo finiscono in Baviera: le *Alpi Salisburghesi*, che occupano il paese compreso fra l'Inn e la Saltza: le *Alpi Noriche* che si dirigono da libeccio a greco fino a Vienna e le vicinanze della qual città prendono il nome di *Alpi Viennesi*;

prima però dalla parte meridionale si staccano le *Alpi di Stiria* che si distendono nel paese omonimo e nella Carinzia; ed il *Semering* che entra in Ungheria col nome di monti *Bocony* e vi si prolunga fino al centro.

Dalle *Alpi Carniche* già notate, al confine dell'Italia, si dipartono presso al M. Terglu le *Alpi Giulie* che percorrono la Stiria, la Croazia e la Schiavonia fra il Danubio e la Sava. Dove le Alpi Giulie terminano, cominciano le *Alpi Dinariche* (appartenenti al sistema Slavo-Ellenico) che si distendono lungo l'Adriatico fino al M. *Scardo*.

Ora portando l'osservazione dal mezzodì al settentrione dà subito nell'occhio un quadrilatero formato da catene di montagne che chiudono entro se la Boemia. Il gruppo del Fichtelgebirge (da noi veduto ai confini della Germania del Nord) serve di nodo fra il Frankenwald e queste catene, le quali sono sul lato di maestro l'*Erzegebirge*, su quello di libeccio il *Boehemerwald*, sul lato di seirocco i monti *Moravi*, sul grecale i *Sudeti* che prendono il nome prima di *M. della Lusazia*. e poscia di *Riesengebirge*. Di fronte al gruppo del Fichtelberg, è il gruppo dello *Schneeberg* da cui si prolunga la catena col nome semplicemente di Sudeti fin presso alle sorgenti dell'Oder e della Vistola: ivi incominciano i *Carpazi*, che si dividono in *Occidentali* e tirano dal *M. Visoka* al *M. Sloiczech*, e prendono il nome di *Beschidi* e poi di *Tatra*: dallo Sloiczech alle sorgenti del Theiss o Tibisco diconsi *centrali*: *orientali* poi quelli che cingono la Transilvania, e la parte meridionale di essi ha il nome speciale di *Pietra Taplino* o *Alpi Transilvaniche*.

Il più gran fiume dell'Austria è il *Danubio*, che vi viene dalla Baviera, e vi entra a Passau; la traversa da maestro a seirocco e ne esce a Orsova. In questo tratto il Danubio ha il suo secondo e terzo bacino: il secondo da Passau a Gran, e riceve alla sinistra il *March* e *Morava*, il *Waag* e il *Gran*: sulla destra l'*Enns*, la *Leytha* e il *Raab*: il terzo bacino si stende da Gran a Orsova, e riceve a sinistra il *Theiss* o *Tibisco* (il quale pure ha grandi influenti e tra questi è da rammentare il *Maros* che vi viene dalla Transilvania) e il *Temes*; a destra raccoglie la *Drava*, la *Sava* e la *Morava serba*. Rammenteremo che appartengono all'Austria in parte anche l'*Elba* che scorre in Boemia (e vi riceve a sinistra la *Moldava* e l'*Eger*, a destra l'*Iser*), la *Vistola* e il *Dniester* che nascono in Gallizia, l'*Oder* che scaturisce dalla Moravia, e il *Reno* che la separa dalla Svizzera. Molti terreni paludosi ha questo impero, laghi non molti: sono da notarsi il lago di *Costanza* o *Boden* che bagna per breve tratto i suoi confini occidentali; il lago di *Neusiedl* in Ungheria, a libeccio di Presburgo; il lago *Balaton* o *Platten* fra la Drava e il Danubio, e il piccolo lago di *Zirchnitz* nella Carniola a mezzodì di Lubiana, notevole per l'asciugarsi che fa in estate e lasciar vedere le caverne che servon d'uscita alle acque, le quali all'arrivo dell'autunno lo riempiono di nuove. Nel tempo che è asciutto si sue letto si coltiva a fieno e miglio.

La massima divisione dell'impero austriaco è in due parti: gli stati translaitani, e di là dalla Leytha, essia il Regno d'Ungheria colle sue dipendenze, e gli stati cisleitani, o di qua dalla Leytha, ossia tutti gli altri paesi tedeschi e slavi. In queste due parti contengonsi le seguenti regioni:

a) Arciducato d'Austria, diviso in Alta e Bassa Austria.

b) Ducato di Salisburgo.

c) Contea del Tirolo e del Voralberg.

d) Ducato di Stiria.

e) Regno d'Illiria, essia Carinzia, Carniola e Littorale.

f) Regno di Boemia.

g) Margraviato di Moravia.

h) Ducato di Slesia.

i) Regno di Gallizia e G. D. di Cracovia.

j) Ducato di Buckovina.

k) Regno di Dalmazia.

l) Regno di Ungheria.

m) Principato di Transilvania.

n) Regno di Croazia e di Schiavonia, e i Confini militari.

Questi paesi si dividono generalmente in circoli ed hanno le seguenti città principali.

a) L'*Arciducato d'Austria* che si divide in *Alta* e *Bassa Austria* separate dal-

l' Enes: la seconda contiene *Vienna* sul Danubio, capitale dell'impere con 605,200 abitauti; c. p. *Wiener-Neustadt*: la prima ha per c. l. *Linz*.

b) Il *Ducato di Salisburgo* ha per c. l. la città del medesima nome.

c) La *Contea del Tirolo* e il *Voralberg*: la prima ha per c. l. *Innsprück*, la seconda *Bregenz* sul lago di Castanza; c. p. *Lienz*, *Brixen* o *Bressanone*, *Trento*, *Roveredo*, *Botzen* e *Bolzano*, già notate nell' Italia.

d) Il *Ducato di Stiria*, c. l. *Grätz*; c. p. *Leoben*, *Maria-Zell*.

e) Il *Regno d' Illiria*. A questo regno furon sostituite le tre provinco di *Carinzia*, *Carniola* e *Littorale*. La Carinzia, c. l. *Klagenfurth*; c. p. *Villach*. la Carniola, c. l. *Laybach* o *Lubiana*; c. p. *Idria*: il *Littorale*, c. l. *Trieste*; per le città principali vedi l' Italia. Appartengono a questa provincia le isole di *Veglia*, *Cherso* e *Lussin*.

f) Il *Regno di Boemia*, c. l. *Praga* con 143,000 abitanti; *Reichenberg*, *Kosniggraetz*, *Saatz*, *Carlsbad*, *Eger*, *Pilsen*, *Budweis*, c. p.

g) Il *Margraviato di Moravia*, c. l. *Brünn*; c. p. *Austerlitz*, *Iglau*, *Olmutz* a *Sternberg*.

h) Il *Ducato di Slesia*, c. l. *Troppau*; c. p. *Teschen*.

i, *j*) Il *Regno di Gallizia*, il *G. D. di Cracovia* e il *D. di Buckovina*: c. l. della Gallizia *Lemberg* e *Leopoli*; c. p. *Stanislaw*, *Brody*, *Halicz*, *Jaroslaw*: c. l. del G. D. di Cracovia, la città omonima; c. p. *Bochnia*, *Wielicska*: *Czernowitz*, c. l. della Buckovina.

k) Il *Regno di Dalmazia*, c. l. *Zara*; c. p. *Scardona*, *Sebenico*, *Spalatro*, *Ragusi*, *Cattaro*: a questo spetta l'arcipelago Dalmato sopra nominato.

l) Il *Regno di Ungheria*: capitale *Buda* a *Ofen* sul Danubio con 55,000 abitanti; c. p. *Pest* con 132,000, congiunta a Buda per un ponte sul Danubio; c. p. a settentrione *Kremnitz*, *Schemnitz*, *Kaschau* e *Cassovia*; a levante *Tokay*, *Erlau*, *Gross-Vardein*, *Debreczin*, *Arad*, *Szegedin*: a mezzegiorno *Temesvar*, *Theresienstadt*, *Zombor*; a ponente *Presburgo*, *Raab*, *Komorn*, *Grun*; nel mezzo *Waitzen*, *Keckemet*, *Stühlweissemburg* o *Alba Reale*.

m) Il *Principato di Transilvania*, c. l. *Klausemburgo*; c. p. *Karlsburg*, *Maros-Vaserhley*, *Hermanstadt* e *Kronstadt*.

n) I *Regni di Croazia* e *di Schiavonia*, e i *Confini militari*.

Le prime due regioni formano una fascia che va d' accidente in oriente, chiusa fra l' Ungheria e la Turchia. La Croazia si estende dall' Adriatico fino alla Schiavonia, attraversata dalla Drava e Sava, c. l. *Agram*: c. p. *Karlstadt* e *Fiume* (porto sull' Adriatico). La Schiavonia posta fra la Drava e la Sava, e divisa dalla Croazia per mezzo del fiumo *Illova*, ha per c. l. *Eszeg*.

La parte meridionale di questi due paesi è accupata dai Confini Militari, detti così perchè gli abitanti sono agricoltori e soldati ad un tempo, e formano come un campo continuo per guardare i confini dalle invasioni dei Turchi. Si dividono in 3 parti: Confini di *Croazia*, di *Schiavonia* e del *Banato*, che sta alla sinistra del Danubio: invece che in circoli si dividone in 3 *Generalati*. Le principali città dei Confini Croati sono *Zeng* e *Segna*, porto sull'Adriatico: degli Schiavoni, *Alt-Gradisca* e *Mitrovicza*: del Banato, *Petervaradino*, *Carlowitz*, *Semlin* e *Panscova*.

Numerose sono le stirpi cui appartengono gli abitanti di questo impero: vi sono *Tedeschi*, *Slavi* (*Tchechi*, *Moravi*, *Slovachi*, *Polacchi*, *Ruteni*, *Slavoni*, *Croati*, *Servi*), *Rumani*, *Italiani* e *Magiari*: ascendono in tutti a una popolazione di 35,018,988. La religione può dirsi la cattolica, poichè dei 35 milioni, 27,505,375 sono cattolici. Il governo è monarchico costituzionale con due diversi parlamenti e ministeri: il parlamento dei paesi cisleitani chiamasi *Reichsrath*, dei transleitani chiamasi *Dieta* ungherese.

10. *Regno del Belgio*.

(regione gallica)

L'area di questo regno ascende a 29,455 chil. q. I suoi confini sono: a settentrione l' Olanda, a levante il Lussemburgo e le province Renane, a mezzodì la Francia, a ponente il mar del Nord e la Francia.

Breve è il tratto in cui questo stato è bagnato dal mare del Nord, e le coste

non solo non han golfi nè capi, ma sarebbero invase e sommerse dalle acque se non fossero munite di dune e dighe come nell'Olanda.

Generalmente il suolo è piano, nè ha altri monti che una successione di collinette e rialti, che col nome di *Ardenne* vi vengono dalla Francia, e si prolungano fra la Mosa, la Mosella e il Reno.

Fiumi principali del Belgio sono: la la *Scheldo* o *Escaut*, che vi viene dalla Francia ed entra in Olanda ove ha la foce: i suoi influenti a destra sono l' *Haisne* e il *Rupel*, la *Scorpa* e il *Lys* a sinistro: la *Moso* che scesavi dalla Francia e ricevuta la *Sambro* a sinistra, va ad unirsi col Reno presso la sua foce in Olanda.

Piano generalmente è il suolo di questo paese coltivato in gran parte a prati e campi. « Il Belgio è uno di quei paesi dove l'agricoltura ha fatto maggiori progressi e dove un lavoro da più secoli ostinato, ha reso feracissime quelle terre già magre, infeconde e coperte dalle paludi e dal mare. »

Lo stato si divide in 9 province: la prov. di Anverse, c. l. *Anverso*; c. p. *Molines*: la prov. del *Brabante*, c. l. e capitale del Regno *Brusselles* con 318 000 abit.; c. p. *Lovanio*. Non lungi da Brusselles è la famosa pianura di *Waterloo*: la prov della *Fiandro occidentale*, c. l. *Bruges*; c. p. *Ostenda*, *Courtroy*: la prov. dello *Fiandro orientale*, c. l. *Gand*: la prov. di *Hainout* o *Annonio*, c. l. *Mons*; c. p. *Tournay*: la prov. di *Liegi* con *Liegi* c. l., e c. p. *Verviers*: la prov. del *Limburgo* belgico (di cui l'altra parte spetta come vedemmo all'Olanda), c. l. *Hasselt*: la prov. del *Lussemburgo*, c. l. *Arlon*: la prov. di *Namur* che ha per c. l. la città dello stesso nome.

La popolazione del Belgio ascende a 4,984,451: il governo è monarchico costituzionale; la religione cattolica.

11. *Impero di Francia*.

La Francia (in antico Gallia, onde a questa regione il nome di gallica) ha un'area di 542,986 chil. quad. con un contorno di 4,200. Confina a settentrione colla Manica, col Belgio, colla Prussia renana e il Palatinato di Baviera; a levante col G. D. di Baden, colla Svizzera e coll'Italia; a mezzogiorno col Mediterraneo e colla Spagna; a ponente coll'Atlantico. In Europa le appartiene la *Corsica*: dei possedimenti fuori di Europa sarà detto a suo luogo.

Tre dunque sono i mari che bagnano la Francia: a settentrione la *Manica* che vi forma i due golfi di *San Malò* e della *Senna*, così detto dal fiume che vi sbocca, e il *Passo di Calais* fra la Francia e l'Inghilterra: l'Atlantico che vi si dilata nel gran golfo di *Guascogna* fra le coste occidentali della Francia e le settentrionali della Spagna: il Mediterraneo che vi fa il golfo di *Lione*. In questi mari sono sparse varie isole: nella Manica, nel golfo di S. Malò, le isole *Jersey*, *Guernesey* ecc. (Vedi l'Inghilterra a cui appartengono): nell'Atlantico lungo le coste, *Oussant*, *Sein*, *Groix*, *Belle-Ile*, *Noirmoutiers*, *D' Yeu*, *Rhé*, *Oléron*: nel Mediterraneo parimente presso le coste, il gruppo di *Hyères*. Due penisole si sporgono dal continente francese, quella di *Brettagna* a maestro, e del *Cotentin* fra i due golfi di S. Malò e di Senna. I capi notevoli su questi mari sono il *Capo di Gris-Nez* sul Passo di Calais, *la Hogue* sull'estremità del Cotentin; di *S. Matteo* sulla punta della Brettagna.

La Francia si presenta irta di monti per tutto il lato di levante e in parte a mezzodì e verso il centro: il rimanente è una vasta pianura qua e là traversata da colline, oppure onduleggiante, e paludosa a libeccio. Quanto ai vegetali, la dividono in cinque zone, cioè dell'arancio, dell'olivo, del granturco, della vite e del melo da sidro: il clima è temperato, ma alquanto umido verso settentrione.

Tre sistemi di monti occupano il suolo della Francia: il *Gallico* che le appartiene totalmente, avendo in essa ambedue i declivi: l' *Alpico* col solo declive occidentale e boreale: l' *Esperico* col pendio settentrionale. Il Gallico si compone principalmente delle *Cevenne* che procedendo dai Pirenei si volgono da mezzogiorno a settentrione con una linea parallela al Rodano, alla Saona e al Reno: ad occidente del Rodano si chiaman semplicemente *Cevenne* e il punto culminante è il *Mezin*: ad occidente della Saona, prendono il nome prima di *Costa d'Oro*, quindi di *Rialto*

o *Spianata di Langres* e finalmente di *Faucilles* o *Focili*: ad occidente del Reno si appellano *Vosgi* o *Vogesi*. Di sul mezzo della catena delle Cevenne si stacca dal lato occidentale un ramo di montagne che dirigendosi da scirocco a maestro si chiamano monti dell' *Alvergna*, più oltre monti del *Limosino* e finalmente *Colline del Poitou*, e finiscono presso la foce della Loira: in questa catena i punti culminanti sono il *Monte Dor*, il *Puy-de-Dôme* e il *Picco di Sancy* che arriva a 1886 metri. Un'altra serie di collinette si parte dalla Costa d'Oro e volgendosi a maestro va ad unirsi alle *Colline della Brettagna*. Dalla Spianata di Langres si indirizza a settentrione un seguito di colline e di rialti, detti prima *Monti della Mosa*, poi d'*Argonna* e finalmente di *Ardenne*, che, come fu detto, entrano nel Belgio. Le Alpi occidentali mandano in Francia lunghi rami; e primieramente le Alpi marittime vi mandano le *Basse Alpi*, i *Monti Esterel* tra il Delfinato e la Pruvenza, e i *Monti Maures* lungo il littorale: le Alpi Cozie vi spingono le Alpi della *Maurienne* e quelle del *Delfinato* che hanno le più alte cime che sieno in Francia, elevandosi il *M. Arsine* a 4.105 metri: le Alpi Graie gettano nella Savoia rami considerevoli con de' quali si stacca dal M. Iseran, e forma un semicerchio a mezzodì dell'Isero. Le Alpi Pennine vi mandano diversi rami, due de' quali si dechinano dal M. Bianco. I monti *Giura* a modo di varie muraglie parallele corrono sul confine della Francia e della Svizzera, finchè non si collegano mediante il *Pallon d'Alsazia*, coi Vosgi. Anche il sistema Esperico manda in Francia considerevoli contrafforti mediante i *Pirenei*, dai quali si diramano le Cevenne, come si è detto.

La regione gallica si divide in due grandi versanti, uno verso l'Atlantico e la Manica, l'altro verso il Mediterraneo. I fiumi che appartengono al primo sono: la *Somme*, di breve corso, che si scarica nella Manica; la *Senna* che sgorga dalla Costa d'Oro, bagna Parigi, e ricevendo a sinistra l' *Yonne*, il *Loing* e l' *Eure*, a destra l' *Aube*, la *Marna* e l' *Oise*, finisce nel golfo cui dà il nome; l' *Orne*, piccola corrente, che sbocca nel golfo medesimo; il *Vilaine* che rimette nell' Atlantico; la *Loira* che scende dalle Cevenne, riceve a sinistra gli affluenti *Allier*, *Cher*, *Indre*, *Vienne* e *Sèvre Nantese*, a destra l' *Arroux* e la *Mayenne*, e sbocca nell' Atlantico; la *Charente* e la *Sèvre niortese*, piccoli corsi d' acqua; la *Garonna* che procede dai Pirenei, e riceve a sinistra il *Gers* e la *Baïse*, a destra l' *Ariège*, il *Tarn*, il *Lot* e la *Dordogna*. Dopo ricevuta la Dordogna prende il nome di *Gironda*, e allargando il letto fino a 14 chil, si getta nel golfo di Guascogna; ivi pure sbocca l' *Adour*. Al versante del Mediterraneo appartiene il *Rodano* che scende dal S. Gottardo, si getta nel lago di Ginevra, o'esce presso la città di tal nome, penetra in Francia, e a Lione volge il corso verso mezzogiorno, ove si scarica nel golfo di Lione, dopo aver ricevuto a destra gli influenti *Ain*, *Saona* e *Ardèche*, a sinistra l' *Arve*, l' *Isère* e la *Durance*. Rimettono nel Mediterraneo altri piccoli fiumi, come l' *Aude* e l' *Hérault*.

È da rammentare che l' *Ill*, la *Mosella* cresciuta dalla *Meurthe*, la *Mosa* dalla *Sambra* (influenti del Reno), e la *Schelda* hanno loro sorgente e parte del corso sul suolo francese. Si contano in Francia nove grandi canali che mettono in comunicazione fra loro non solo i principali suoi fiumi ma anche i mari che la circondano: il più celebre è il *canal di Linguadoca* o *di Mezzogiorno* che unisce l' Atlantico col Mediterraneo.

Laghi propriamente detti non ha la Francia, ma molte lagune e stagni: la *Camargue* nel mezzo del delta formato dai quattro rami in cui si divide il Rodano prima di scaricarsi in mare: la laguna di *Berre* a levante della Camargue; gli stagni di *Sigean* e di *Agde* presso la foce dell' Aude; di *Carcans* e *Sanguinet* lungo le coste bagnate dall' Atlantico.

La Francia fino al 1789 dividevasi in 33 *Provincie*; oggi in 89 *Dipartimenti*: ogni dipartimento in *Circoli*, i circoli in *Cantoni*, questi in *Comuni*. Ma poichè la divisione in province giova assai per la storia, e anche tutt' oggi spesso si adopera; porremo a fronte le antiche province colle loro capitali, e i dipartimenti odierni che in quelle sono compresi coi capiluoghi e le città principali che contengono:

A settentrione

Province e Capitali	Dipartimenti	Capiluoghi e Città principali
Fiandra Lilla	*Nord*	Lills, *Dunkerque*, *Cambray*, *Valenciennes*, *Douai*.
Artois Arras	*Passo di Calais*	Arras, *Boulogne* (porto), *Calais* (porto), *Saint-Omer*.
Piccardia Amiens	*Somma*	Amiens, *Abbeville*.
Normandia Rouen	*Senna inferiore*	Rouen, *La Havre* (porto), *Dieppe*.
	Eure	Évreux, *Louviers*.
	Calvados	Caen.
	Manica	S. Lo, *Cherbourg*.
	Orne	Alençon, *Bayeux*.
Isola di Francia Parigi	*Senna*	Parigi, capitale sulla Senna, con 1,889,842 abitanti, *S. Dénis*.
	Senna e Oise	Versailles, *Pontoise*, *Étampes*.
	Senna e Marna	Melun, *Meaux*, *Fontainebleau*.
	Oise	Beauvais, *Compiegne*, *Senlis*.
	Aisne	Laon, *S. Quintino*, *Soissons*.
Sciampagna Troyes	*Ardenne*	Mezières, *Sedan*.
	Marna	Châlons, *Reims*, *Épernay*.
	Aube	Troyes.
	Alta Marna	Chaumont, *Langres*.

A greco

Province e Capitali	Dipartimenti	Capiluoghi e Città principali
Lorena Nancy	*Mosa*	Bar-le-Duc, *Verdun*.
	Mosella	Metz.
	Meurthe	Nancy, *Luneville*.
	Vosgi	Épinal, *Plombières*.
Alsazia Strasburgo	*Basso Reno*	Strasburgo, *Weissembourg*.
	Alto Reno	Colmar, *Muhlhausen*.

A levante

Province e Capitali	Dipartimenti	Capiluoghi e Città principali
Franca Contea Besanzone	*Doubs*	Besanzone, *Montbelliard*
	Giura	Lons-le-Saulnier, *Dôle*.
	Alta Saona	Vesoul.
Borgogna Digione	*Aine*	Bourg
	Saona e Loira	Mâcon, *Autun*.
	Costa d' Oro	Digione.
	Yonne	Auxerre, *Sans*
Lionese Lione	*Rodano*	Lione con 324,000 abitanti, *Torare*.
	Loira	S. Étienne, *Roanne*.

A scirocco

Province e Capitali	Dipartimenti	Capiluoghi e Città principali
Delfinato Grénoble	*Isera* *Alte Alpi* *Drôme*	Grénoble, *Vienna*. Gap, *Briançon*. Valenza, *Montelimart*.
Savoia Chambery	*Alta Savoia* *Savoia*	Annecy. Chambery.
Contado Venosino Avignone	*Valchiusa*	Avignone, *Carpentras*, *Orange*.
Provenza Aix	*Bocche del Rodano* *Varo* *Basse Alpi*	Marsiglia con 300,000 abit. *Aix*, *Arles*. Draguignan, *Tolone* (porto), *Frejus*, *Antibo*. Digne.
Contea di Nizza Nizza	*Alpi marittime*	Nizza (Vedi *Italia francese*).
Corsica Bastia	*Corsica*	Aiaccio (*idem*).

A mezzodì

Province e Capitali	Dipartimenti	Capiluoghi e Città principali
Linguadoca Tolosa	*Ardèche* *Gard* *Herault* *Aude* *Alta Garonna* *Tarn* *Lozère* *Alta Loira*	Privas, *Viviere*. Nimes, *Beaucaire*. Mompellieri, *Cette*, *Lunel*. Carcassona, *Narbona*. Tolosa. Albi, *Gaillac*. Mende. Le Puy.
..ossiglione Perpignano	*Pirenei orientali*	Perpignano
Contea di Foix Foix	*Arriège*	Foix, *Pamiers*.

A libeccio

Province e Capitali	Dipartimenti	Capiluoghi e Città principali
Guienna Bordeaux	*Gironda* *Dordogna* *Lot e Garonna* *Tarn e Garonna* *Lot* *Aveyron*	Bordeaux, *Blaye*. Perigueux, *Bergerac*. Agen, *Nérac*. Montauban, *Moissac*. Cahors, *Figeac*. Rodez, *Milhau*.
Guascogna Auch	*Gers* *Lande*	Auch, *Condom*. Mont-de-Marsan.

Province e Capitali	Dipartimenti	Capiluoghi e Città principali
Béarn Pau	*Alti Pirenei*	Tarbes, *Bagnères*.
	Bassi Pirenei	Pau, *Baionna*.
	A ponente	
Brettagna Rennes	*Finisterre*	Quimper, *Brest*.
	Morbihan	Varmes, *Lorient*.
	Coste del Nord	Saint Brieuc.
	Ile e Vilaine	Rennes, *S. Malò*.
	Loira inferiore	Nantes.
Maine Le Mans	*Maienna*	Laval.
	Sarthe	Le Mans.
Angiò Angers	*Maine a Loira*	Angers, *Saumur*.
Poitou Poitiers	*Vienna*	Poitiers, *Châtellerault*.
	Due Sèvre	Niort.
	Vandea	Napoleon Vandea, *Fontenay*, *Luçon*.
Aunis e Saintonge Saintes	*Charente infer.*	La Rochelle.
	Charente	Angoulême, *Rochefort*.
	Nell' interno	
Turrena Tours	*Indre e Loira*	Tours.
Orleanese Orléans	*Loira e Cher*	Blois.
	Eure e Loira	Chartres.
Nivernese Nevers	*Loiret*	Orléans.
	Nièvre	Nevers.
Berry Bourges	*Cher*	Bourges.
	Indre	Chateauroux.
Borbonese Moulins	*Allier*	Moulins, *Vichy*.
Alvergna Clermont-Ferrand	*Puy-de-Dome*	Clermont.
	Cantal	Aurillac.
Limosino Limoges	*Alta Vienna*	Limoges.
	Corrèze	Tulle
Marca Gueret	*Creuse*	Guaret.

La popolazione assoluta dell' impero è di 38,067,094; nella quale non essendo che circa un millione o mezzo di protestanti e cento mila israeliti, si dee dire che la religione dello stato è la cattolica: il governo è monarchico costituzionale.

12. *Confederazione Svizzera*.

La repubblica federale Svizzera ha una superficie di 41,418 chil. quad. e confina a settentrione colla Francia, col G. D. di Baden e col lago di Costanza; a levante coll'Austria; a mezzogiorno coll'Italia; a ponente di nuovo colla Francia. È uno dei paesi più elevati e montuosi d'Europa, con balze, cascate di acqua, ghiacciai, laghi e valli mirabili. Le sue molte ed alte montagne appartengono al solo sistema Alpico. Le Alpi centrali che segnano il confine fra l'Italia e la Svizzera, in quel loro tratto che diceai Alpi Lepontie diramano, precisamente dal monte S. Gottardo, una delle più massicce ed elevate giogaie di Europa, la quale col nome di *Alpi Bernesi* si dirige a ponente fino al lago di Ginevra e si eleva colla cima dei *Finster-Aar-Horn* a 4,400 metri, e colle sue diramazioni settentrionali ingombra di monti gran parte della Svizzera. Dal S. Gottardo pure si parte un'altra catena detta il *Crispalt* che si volge a greco e segue il corso del Reno fino presso al lago di Costanza. Dal monte Maloia si diramano le *Alpi Grigie* che piegano a greco; un ramo di esse entra nel Vorarlberg e dipoi col nome di Alpi Algoviche, come fu detto, separa il Tirolo dalla Baviera. Queste catene occupano il mezzodì e il levante della Svizzera. L'occidente è cinto dal *Jorat*, serie di colline e rialti che girando attorno alle rive settentrionali del lago di Ginevra si congiungono alle Alpi Bernesi; e dal *Giura* che composto di cinque catene parallele non disgiunte dall'Alpi che per il Rodano, forma il confine naturale della Francia colla Svizzera fino al confluente dell'Aar col Reno. Troppi sono i punti culminanti di queste catene per poterne notare anche pochi.

A cagione di questi monti la parte pianeggiante della Svizzera è un *acrocoro* o *rialto* che si estende fra le Alpi ed il Giura.

Il *Reno* e il *Rodano* sono i fiumi principali di questo stato. Il primo vi ha le sue sorgenti (e sono tre principalmente) dal Monte Maloya: e poichè le molti altri stati ne abbiamo incontrato il corso, ora che siamo giunti alla sorgente sarà bene riandarlo per intero. Le varie fonti del Reno si riuniscono a Reichenau, e di qui il fiume si dirige da mezzogiorno a settentrione ov'entra nel lago di Costanza, segnando il confine fra la Svizzera, il Liechtenstein e l'Austria: in questo primo tratto non riceve influenti di conto. Esce dal lago e prende una direzione da levante a ponente, segnando ancora presso a poco i confini tra la Svizzera e il G. D. di Baden, e in questo secondo tronco, dopo essersi precipitato da un'altezza di 20 metri, presso Sciaffusa, riceve sulla sinistra la *Thur* e l'*Aar*, primario fra gl'influenti svizzeri, che ingrossato dalla *Sarina* e dal *Thiel* a sinistra, dal *Reuss* e dal *Limmat* a destra, e attraversati alcuni laghi, si getta nel Reno a Waldshut. Dipoi lasciato il suolo svizzero, il Reno volta a secco presso Basilea da mezzogiorno a settentrione e separa il G. D. di Baden dalla Francia, e tirando diritto fino al confine dell'Assia Darmstadt, quivi dopo ricevuto a sinistra l'*Ill*, e a destra il *Nekar* e il *Meno*, entra nella Prussia Renana traversandola obliquamente: quindi accresciutosi dell'acque della *Mosella* e *Mosa* a sinistra, e a destra del *Lahn* e della *Lippa*, si getta per più foci nel mar del Nord. L'altro fiume primario è il *Rodano* che nasce dal S. Gottardo, e correndo da levante in ponente entra nel lago di Ginevra, donde esce per passare sul suolo francese, come fu detto.

Forse non vi è altro paese che in paragone della superficie del suolo conti tanti laghi quanti la Svizzera; notiamo qui i principali: a settentrione il lago di *Costanza*, di *Zurigo*, di *Halwill*: a ponente, di *Ginevra*, di *Neufchatel*, di *Bienne* e di *Morat*: a mezzogiorno, di *Lugano* e di *Locarno* (parte del Lago Maggiore); nel mezzo di *Sempach*, di *Zug*, di *Lucerna* o dei quattro *Cantoni*, di *Thun* e di *Brienz*.

La Svizzera si compone di 25 repubbliche confederate fra loro, e portanti il nome di *Cantoni*. Questi son 22 soltanto; tre però di essi suddividonsi ciascuno in due e formano perciò i 25.

Cantoni settentrionali. 1° *Basilea*, diviso in *Basilea città*, colla città omonima per capitale, sul Reno. 2° *Basilea campagna*, cap. *Liestall*. 3° *Soletta* o *Soleure*, cap. *Soletta*. 4° *Argovia*, cap. *Aarau*. 5° *Zurigo* colla capitale dello

stesso nome. 6° *Sciaffusa*, cap. *Sciaffusa*. 7° *Turgovia*, cap. *Frauenfeld*. 8° *S. Gallo*, cap. *S. Gallo*. 9° *Appenzell interno*, cap. *Appenzell*. 10° *Appenzell esterno*, cap. *Herisau*.

Cantoni occidentali. 11° *Neufchatel*, cap. *Neufchatel*. 12° *Ginevra*, cap. la città omonima. 13° *Vaud*, cap. *Losanna*.

Cantoni meridionali. 14° *Vallese*, cap. *Sion*. 15° *Ticino*, cap. *Lugano* (vedi Italia Svizzera). 16° *Grigioni*, cap. *Coira*.

Cantoni interni. 17° *Friburgo*, cap. Friburgo. 18° *Berna*, cap. Berna. 19° *Lucerna*, cap. Lucerna. 20° *Zug*, cap. la città di questo nome. 21° *Svitto*, cap. *Schwitz*. 22° *Glaris* o *Glarona*, cap. la città omonima. 23° *Uri*, cap. *Altdorf*. 24° *Unterwalden alto*, cap. *Sarnen*. 25° *Unterwalden basso*, cap. *Stanz*.

Ognuna di queste repubblichette ha la sua costituzione più o meno democratica. Un' *assemblea federale* o un *consiglio federale* decidono degli affari di comune interesse. Berna sull'Aar con 30,000 abit. è stata dichiarata la capitale della Svizzera. La popolazione, compresovi il Cantone italiano, ascende a 2,610,494 abit.: circa la metà è cattolica. Dei 22 Cantoni 14 posson dirsi Tedeschi, 3 Tedeschi e Francesi, 3 Francesi, 1 Tedesco italiano, 1 interamente Italiano. Relativamente all'estensione, i cantoni di Berna, Grigioni, Vallese, Vaud e Ticino sono i maggiori.

Art. 4. EUROPA OCCIDENTALE
(parte meridionale)

1. *Regno di Portogallo*.
(penisola iberica)

La superficie di questo regno è di 97,235 chil. quad.: i suoi confini, la Spagna a settentrione e levante, l' Atlantico a ponente e mezzogiorno. Non si parla qui dei suoi possedimenti fuori di Europa, dei quali sarà detto a suo tempo.

Metà del contorno portoghese è bagnata dal mare, metà è continentale. Il mare che ne bagna le coste a ponente e mezzogiorno è l' Atlantico, il quale vi forma la baia di *Setubal*, a mezzogiorno della foce del Tago. Sullo stesso mare si sporgono i capi *Roca* sulla punta più occidentale della costa portoghese, *Espichel* a mezzogiorno della foce del Tago, *S. Vincenzo* a libeccio della penisola iberica.

Il Portogallo è un paese intersecato da catene di monti, da fiumi e da valli: il clima ha generalmente sano: la temperatura cocente nelle basse contrade del litorale si fa più mite verso i monti: suolo fertile ma poco coltivato.

Le catene dei monti che obliquamente attraversano questo stato sono una continuazione delle principali catene del sistema esperico, e quivi prendono il nome, la più settentrionale di *Sierra di Montezinho*, di *Sierra d' Estrella* quella del mezzo, e di *Sierra Monchique* a mezzodì.

Nella Spagna parimente hanno origine e una buona parte del loro corso i fiumi che bagnano il Portogallo, e appartengono tutti al versante occidentale che manda le acque nell' Atlantico. Sono essi, rifacendosi da settentrione, il *Minho* che serve in parte di confine tra Spagna e Portogallo; il *Douro* o *Duero*, che separa per un tratto, a levante l' una dall' altro; il *Tago*, il maggior fiume di tutta la penisola iberica, che nasce dalla Sierra di Albaracin nella Spagna, e dopo aver ricevuto a destra lo *Xarama* e il *Manzanare*, entra nel Portogallo, e termina presso Lisbona il suo corso di 600 chil. con larga foce; la *Guadiana* che nasce in Ispagna, scorre verso il Portogallo e piegando da settentrione a mezzodì ne segna i confini finchè non mette foce nell' Atlantico. Fra i pochi che vi hanno tutto il loro corso è da notare la *Lima* a mezzogiorno del Minho; il *Mondego*, nel punto medio fra il Douro e il Tago, il *Sadao* a mezzodì del Tago. Laghi non sono nel Portogallo, se non si vogliano rammentare le lagune di *Aveiro* sulla costa occidentale presso la città omonima.

Questo regno si divide in 6 *Provincie*, e le provincie in *Comarche*. A settentrione, 1° *Entre Douro e Minho*, c. l. *Oporto* ossia *Porto*; c. p. *Braga*: 2° *Tras-os-Montes*, c. l. *Braganza*. Nel mezzo, 3° *Beira*, c. l. *Coimbra*. 4° *Estremadura*, c. l. e capitale del Regno *Lisbona* porto sul Tago, con 275,000 abitanti; c. p. *Setubal*. A mezzodì, 5° *Alentejo*, c. l. *Elvas*; c. p. *Evora*: 6° *Algarvia*, c. l. *Faro*.

La popolazione è di 3,987,861 abitanti, la religione la cattolica, il governo monarchico costituzionale.

2. *Regno di Spagna*.

La superficie di questo regno è di 497,521 chilometri quadrati: la Spagna confina a settentrione colla Francia e col golfo di Guascogna, a levante col Mediterraneo, a mezzodì parimente col Mediterraneo e coll'Atlantico, a ponente con questo mare e col Portogallo. Due dunque sono i mari che la bagnano, Atlantico e Mediterraneo: il primo fra essa e la Francia forma il gran golfo di *Guascogna* o *Biscaglia*, dipoi a maestro il golfo di *Corogna*: comunica poi col Mediterraneo mediante lo stretto di *Gibilterra* fra la punta più meridionale della penisola e l'Affrica. Il Mediterraneo sulle coste meridionali della Spagna forma il golfo di *Algeziras* tosto dopo lo stretto, e la piccola baia di *Almeira* a scirocco e il golfo di *Rosas* presso al confine colla Francia. Dalle coste settentrionali si sporgono sul golfo guascone il capo *Pennas*, presso al 12° meridiano, l'*Ortegal* sulla punta maestrale. Sull'Atlantico è notevole il capo *Finisterre* parimente a maestro, e il *Trafalgar* a mezzodì presso lo stretto; e in questo, dove più si ristringe, il capo *Tarifa*: sul Mediterraneo, a mezzodì della città di Gibilterra, la *Punta d'Europa*, il capo di *Gata*, estremo confine della baia d'Almeira, il capo di *Palos* a greco dell'anzidetto, il capo di *S. Antonio* di faccia all'isola d'Ivica; e il capo di *Creus* che segna il limite colla Francia.

Appartiene al regno di Spagna l'arcipelago delle Baleari di cui le principali sono *Maiorca*, *Minorca*, *Ivica*, *Formentera* e *Cabrera*.

Dei possedimenti della Spagna nelle altre parti del mondo sarà detto a suo luogo.

Volgendosi alla superficie, dopo considerato il contorno, questa regione si presenta ingombrata da molte catene di monti, fra i quali sorge nel centro della penisola l'acrocoro o altipiano di Castiglia. Procedendo dalle coste al centro si va salendo, per così dire, i gradini di un anfiteatro, di cui forman la base le pianure più vicine al mare, fertilissime e di dolce temperatura: di là si ascende gradatamente nelle valli ricche di viti, di olivi, di messi. Ma quindi, salendo ancora, si perviene ai soprastanti terrazzi della regione centrale, vaste e sterili pianure senz'alberi, senz'acqua e quasi senza abitanti. Succedono infine le nevose Sierre che attraversano quegli acrocori. La Spagna è uno dei più fertili paesi d'Europa ma è pure fra quelli ove l'agricoltura è più trascurata.

I monti di questo regno appartengono al sistema esperico, le cui parti principali sono tre: i *Pirenei*, la *Sierra Nevada* e gl'*Iberici*. I primi si estendono dal capo Finisterre al capo Creus: si dividono in *continentali*, che formano come dicemmo il limite fra la Francia e la Spagna; i loro punti culminanti sono, nel centro di questa catena il *Picco della Maladetta* alto 3,427 metri, e il *Monte Perduto* alto 3,404 metri: e in *oceanici* lungo il golfo di Guascogna, e questi si suddividono, *Biscaglini*, *Cantabrici* o delle *Asturie* e della *Gallizia*, nomi che prendono dalle diverse provincie da loro attraversate. La *Sierra Nevada*, che si stende a mezzodì, cioè dal capo Tarifa al capo Gata, è la più corta e la più elevata, e il suo punto culminante che è il *Mulhacen* conta di altezza 3,554 metri: i contrafforti meridionali di questa catena sono le *Alpujarras*. Tra l'una e l'altra di queste catene se ne distende una terza detta degl'*Iberici* che va parallela al lido marittimo fino alla foce dell'Ebro, di là prende la direzione da levante a maestro e va a ricongiungersi ai Pirenei: e sebbene con nome generico si dica degli Iberici, pure se ne distinguono i vari tratti coi nomi di *Sierra* di *Oca*, di *Urbion*, di *Moncayo*, *Albaracin*, *Cuenca*, *Alcaraz*, *Segura*, *Sagra*, *Huescar*. Dal lato occidentale gli Iberici mandano tre lunghe catene quasi fra loro parallele, che vanno fino all'Atlantico, queste pure col nome generico di *Sierre*: la prima, cioè la più settentrionale, si distingue col nome di *Sierra* di *Guadarrama*, di *Gredos*, di *Gata*, e di *Estrella* che entra nel Portogallo: la seconda, più verso il centro si chiama *Serra* di *Ossa*: l'ultima meridionale, *Sierra Morena* e di *Aroche*.

Il versante occidentale è il più ricco di acque che esso manda nell'Atlantico per mezzo dei fiumi *Minho*, *Douro*, *Mondego*, *Tago*, *Guadiana* (dei quali è stato parlato come fiumi del Portogallo) e

Guadalquivir che nasce dalla Sierra Sagra, e riceve a sinistra il *Genil* e a destra il *Guadalimar*. Dal versante orientale apiovono nel Mediterraneo il *Llobregat*, l'*Ebro* che sgorga dal Pirenei biscaglini, e in cui influiscono a destra il *Xalon* e il *Guadalupa*, a sinistra l'*Aragona*, il *Gallego* e la *Segre*: il *Guadalaviar*, lo *Xucar* che scendono dalla Sierra di Albarasin e la *Segura* che viene dalla Sierra Sagra. I due versanti settentrionale e meridionale non mandano al mare che piccole correnti.

Non ha laghi considerevoli la Spagna; si possono nominare soltanto l'*Albufera* a settentrione della foce del Xucar e il *Mar Menor* presso al capo Palos.

Questo regno si divide in 49 *intendenze* o provincie, ogni provincia io *partidos* o circondari, i partidos in *pueblos* o comuni. Qui gioverà più attenersi all'antica divisinoe io 15 regioni che furono per un tempo altrettanti regni o province.

A settentrione. 1° *Il Regno di Galizia*, c. l. *Santiago di Compostella*; c. p. *Carogna* (porto), *Ferrol* (porto): 2° il *Regno delle Asturie*, c. l. *Oviedo*; c. p. *Gijon*: 3° la *Biscaglia*, o *Province Basche* (*Guipuscoa*, *Biscaglia* ed *Alava*), c. l. *Vittoria*; c. p. *S. Sebastiano* (porto), *Bilbao* (porto): 4° Il *Regno di Navarra*, c. l. *Pamplona*: 5° il *Regno di Aragona*, c. l. *Saragozza*; c. p. *Huesca*.

A levante: 6° il *Principato di Catalogna*, c. l. *Barcellona* (porto); c. p. *Lerida*, *Tarragona*, *Reus*, *Tortosa*: 7° il *Regno di Valenza*, c. l. *Valenza*; c. p. *Alicante* (porto), *Alcoy*: 8° il *Regno di Murcia*, c. l. *Murcia*; c. p. *Cartagena*, *Lorca* e *Albacete*.

A mezzodì: 9° il *Regno di Andalusia* (la valle del Guadalquivir), c. l. *Siviglia*; c. p. *Cordova*, *Cadice* (porto), *Jaen*, *Xeres de la Frontera*: 10° *Regno di Granata*, c. l. *Granata*; c. p. *Malaga*, *Ronda*.

A ponente: 11° il *Regno di Leon*, c. l. *Leon*; c. p. *Salamanca*, *Palencia* e *Valladolid*: 12° la *provincia dell' Estremadura*, c. l. *Badajoz*.

Nell'interno: 13° il *Regno della Vecchia Castiglia*, c. l. *Burgos*; c. p. *Segovia*, *Santander*: 14° il *Regno della Nuova Castiglia*, c. l. e capitale del Regno *Madrid* sul Manzanares, con 476,000 abitanti; c. p. *Toledo*, *Guadalaxara* e *Ciudad-Real*: 15° il *Regno di Maiorca* (isole Baleari), c. l. *Palma* nell'isola di Maiorca; c. p. *Porto Mahone* in quella di Minorca.

La popolazione del regno ascende a 16,302,625: la religione è la cattolica; il governo che finora era monarchico costituzionale, ora è provvisorio.

3. *Repubblica di Andorra*.

Questo piccolo stato di una superficie di 500 chilometri quadrati e di una popolazione di 16,000 abitanti, è situato sul declivio orientale dei Pirenei, tra Foix a settentrione e Urgel a mezzodì; la sua capitale è *Andorra* sul fiume *Balira*, con 3,000 abitanti. Si governa a repubblica sotto la protezione della Francia e del vescovado di Urgel.

4. *Impero della Turchia Europea*.
(regione slavo-greca)

La *Turchia Europea* o *Impero ottomanno* o della *Sublime Porta* si estende in Europa in Asia ed in Affrica: qui non si tratta che della parte europea: ed anche in questa alcune provincie essendo immediatamente soggette al governo turco, altre soltanto tributarie, ora non si parla che delle prime: delle altre sarà detto in seguito.

La Turchia europea occupa pressochè tutta la penisola slavo-greca: ha una superficie di 354,334 chilometri quadrati, e confina coll'impero d'Austria e colla Rumenia a settentrione, a levante col mar Nero e coll'Arcipelago, a mezzodì colla Grecia, coll'Arcipelago e il mar di Marmara, a ponente coll'Austria e coll'Adriatico.

Vari sono pertanto i mari che la bagnano: l'Adriatico ne bagna le coste occidentali, e dove l'estremità della penisola italiana si ravvicina alla slavo-greca, forma il *Canal d'Otranto*: l'*Arcipelago* o *Mar Egeo* ne lambisce le coste meridionali fin dove penetrando fra l'Europa e l'Asia forma lo stretto dei *Dardanelli* o di *Gallipoli* o *Ellesponto*: dipoi, sempre fra Europa e Asia, si allarga nel Mar di *Marmara* o *Propontide*, che mediante il canale di *Costantinopoli* o *Bosforo* co-

munica col *Mar Nero* n *Ponto Eussino*, che bagna tutte le coste orientali della Turchia. L'Adriatico forma il golfo del *Drin* quasi al principio della costa turca: sul canal d'Otranto si sporge il capo *Glossa* o *Linguetta*, che serve di braccio per formare il golfo di *Avlona*: quello d'*Arta* è al confine colla Grecia. Alla medesima latitudine dell'anzidetto golfo, l'Arcipelago forma quello di *Volo*: seguitando poi tutta la linea meridionale, il lido torto è sinnoasissimo, e si trovano fra loro vicini il golfo di *Salonicco*, di *Cassandra*, di *Orfani* o *Contesso*, di *Lagos*, di *Enos*, di *Saros*, divisi fra loro da molti capi che non portano nomi speciali. Sul mar Nero è notevole il capo *Emineh*, estremità della catena dei Balkan.

Dalle coste meridionali si protende sull'Arcipelago la penisola *Calcidica*, che va a finire in tre piccole penisole che chiudono cotro i loro bracci i golfi di Cassandra e di Monte Santo: sullo stesso mare si prolunga una stretta penisola che forma il golfo di Saros da un lato e dall'altro lo stretto dei Dardanelli, ed ha il nome di penisola di *Gallipoli* o *Chersoneso di Tracia*.

Delle molte isole ond'è seminato l'arcipelago non appartengono alla Turchia europea che le situate a settentrione, cioè *Tasso* presso il golfo di Lagos, *Samotracia* e *Imbro* di fronte al golfo di Saros; *Stalimene*, l'antica *Lemno*, a mezzodì dalle anzidette; *Candia* (l'antica *Creta*) a mezzodì fra l'Arcipelago e il Mediterraneo.

« La parte settentrionale della penisola slavo-greca, sia per le alte montagne che vi sorgono, sia pel vento grecale da cui non è riparata, ha un clima assai rigido: nell'altopiano centrale il suolo è coperto di neve per più della metà dell'anno: mentre nella parte orientale fra i Balkan e il mar di Marmara, l'inverno è dolcissimo. »

Appartengono al sistema slavo-ellenico le montagne di questo stato. Una catena, cominciando là dove terminano le Alpi Giulie, si dirige a ceetina verso levante ove finisce al capo Emineh. Abbiam veduta la parte occidentale di essa che col nome di *Alpi Dinoriche* corre lungo l'Adriatico fino al monte *Scardo*, punto più meridionale di questa catena: la parte orientale che ci resta a vedere, seguita dallo Scardo al capo Emineh col nome generico di *Balkan* e coi particolari di *Tchar-dagh* o *Scardo*, *Egrisu-dagh* o *Orbelo*, *Emineh-dagh* o *Emo*. Questa catena manda molti gioghi e contrafforti a settentrione e a mezzodì: fra i secondi sono notevoli gli *Stanci* che partono dall'Emo; i *Despoto-dagh* o *Rodope* che procedono dai Balkan presso le sorgenti della Maritza; i *Pounhordagh* o *Panges* che venendo dall'Orbelo vanno a formare la penisola Calcidica, ove sulla estremità della penisoletta orientale sorge l'*Athos* o *Monte Santo*; la catena *Ellenica*, che percorre da settentrione a mezzodì tutta la penisola e ne forma, come gli Apennini in Italia, la spina dorsale, prendendo dallo Scardo in poi i nomi di *Turtausca* (a cui corrono paralleli i *Candavii*), di *Grammos* e di *Pindo*. Tra i Grammos e il Pindo la catena manda verso levante un contrafforte ove s'incontrano i celebri monti di *Olimpo*, *Ossa* e *Pelio*. Nell'isola di Candia sono da rammentare i monti *Psiloritis* che col monte *Ida* si elevano nel centro. Le sopraddette catene peninsulari partono da un acrocoro centrale che si alza dai 700 ai 1,000 metri.

Quanto ai fiumi, appartengono al versante occidentale ossia dell'Adriatico e Ionio, la *Narenta* che sbocca in faccia all'isola di Curzola, la *Bojana* che traversa il lago di Scutari, il *Drin* che mette foce poco lungi da quella della Bojana, la *Vojutza*, che sbocca presso al capo Linguetta, l'*Arta* che rimette nel golfo omonimo, e il *Mavropotamos* o *Acheronte* che ha qui la sua sorgente, e la foce in Grecia. Spettano poi al versante orientale, cioè dell'Arcipelago, la *Maritza* o *Ebro* che scende dall'Emo e si scarica nel golfo di Enos: lo *Struma* o *Strimone* che scaturisce dall'altopiano centrale e finisce nel golfo d'Orfani: il *Vardar* che sgorga dallo Scardo e versa nel golfo di Salonicco: ivi pure sbocca la *Vistrizza* che viene dal Monte Grammos, e la *Selembria* o *Peneo* che scende dal Pindo; finalmente il *Danubio* che ha qui il suo quarto bacino e la foce. Ricevuti a sinistra l'*Aluta*, il *Seret* e il *Pruth*, a destra piccoli torrenti fra cui è da distinguere l'*Ischer*, il Danubio si

divide in 3 bracci che formano un delta paludose, e dopo un corso di 3,700 chilometri, e dopo ricevuti molti influenti, 60 dei quali meriterebbero il eome di fiumi reali, si getta nel mar Nero.

Nè molti nè grandi vi sono i laghi: si contano il lago *Rasin* a mezzogiorne del delta danubiano, il lago di *Scutari* o *Zenta*, attraversato dalla Bojana, e i laghi di *Ochrida*, *Janina* e *Larissa* presso le città di questo nome.

L'impero si divide ie *Eyalet* o provincie, queste in *Livas* o *Sangiaccati*, questi in *Cazas*, e i Cazas in *Nahiees* o comuni. Anzichè la divisione in 13 eyalet, seguiremo come più utile per la storia, quella in provincie che sono etto.

A settentrione: 1° la *Bosnia* e la *Croazia turca*, c. l. *Sarajevo* o *Bosna-Serai*; c. p. *Novi-Bazar* e *Bihar*: 2° la *Bulgaria* e *Servia turca*, c. l. *Sofia*; c. p. *Vidino*, *Nicopoli*, *Silistria*, *Rustchuk*, *Schumla*, *Varna* (porto).

A levante: 3° la *Tracia*, capitale *Costantinopoli* porto sul Bosfore con 720,000 abitanti; c. p. *Adrianopoli*, *Filippopoli*, *Gallipoli* (porto): 4° la *Macedonia*, c. l. *Solonicco*; c. p. *Seras*, *Drama*: 5° la *Tessaglia*, c. l. *Ienischehr* e *Larissa*; c. p. *Farsalia*.

A ponente: 6° L'*Erzegovina*, c. l. *Mostar*: 7° l' *Albania ed Epiro*, c. l. *Janina*; c. p. *Scutari*; *Dulcigno*, *Durazzo* (porti), *Suli*, *Parga*.

8° Nelle isole: in *Candia*, la città di questo nome e *Canea*.

Gli abitanti di questo stato salgono a 10,880,000: il governe monarchico assoluto, la religione maomettana.

5. *Principati di Rumania*.

Questi principati finora detti Danubiani, chiamansi oggi *Principati uniti di Rumania*, e comprendono la *Moldavia* e la *Vallacchia*. Fine dal 1856 furon messi sotto la protezione delle cinque grandi potenze europee, che riconoscendoli tributari della Turchia li dichiararono indipendenti eel loro governo sotto un principe nazionale. Ma ambedue i principati avendo eletto uno stesso sovrano, fu approvata l'unione dei due paesi sotto il nome di *Rumania*.

In tutti e due hanno una superficie di chil. quadr. 151,300. i loro confini sono il Danubio, le Alpi transilvaniche e il Prut, e più specificatamente, a settentrione l'Austria, a levante la Russia e la Turchia, a mezzodì pure la Turchia, a ponente la Servia e l'Austria.

Una cinta di monti dalla parte superiore e un'ampia pianura nell'inferiore, irrigata da molti fiumi presenta questo paese: terreni fertilissimi ma coltivati male, grande abbondanza di boschi e di cereali, ma industria pochissima.

I monti della Moldo-Vallacchia appartengono alla catena degli Ercino-Carpazi, e segnatamente alle Alpi transilvaniche che vi hanno il loro dorso orientale e meridionale. I fiumi che la bagnano sono il Danubio che vi ha il quarto bacino sopra descritto, e serve di confine naturale fra essa e la Turchia: aggiungeremo soltanto che l'*Aluta* divide la Vallacchia in piccola a occidente, e in grande a levante. Di laghi manca affatto.

Capitale della Romania è *Bukarest* sul *Dimbovitza* influente del Danubio, con 100,000 abitanti; c. p. nella Vallacchia grande *Fokscani* al confine colla Moldavia; *Braila* e *Ibrahil* e *Giurgevo*, sul Danubio: nella piccola Vallacchia *Craiova*. Nella Moldavia, c. l. *Jassy*; c. p. *Galatz* sul Danubio.

La popolazione sale a 4,200,000: il governo è monarchico costituzionale; la religione è la greca: tutti i culti vi sono tollerati fuori che l'islamismo.

6. *Principato di Servia*.

Questo principato tributario della Turchia come i precedenti, sotto il governo però di un principe proprio, ha un'area di 55,000 chil. quad. Confina a settentrione coll'Austria, a levante colla Vallacchia e Turchia, a mezzodì e ponente ancora colla Turchia. È un paese assai montuoso, pieno di foreste, e nondimeno abbondante di cereali. I monti che lo occupano pressochè tutto, fan parte delle Alpi dinariche che vi stendono obliquamente loro diramazioni. Lo bagna il *Danubio* e, per metà della parte settentrionale, le limita dall'Austria: nell'altra metà lo bagna la *Sava* coi due influenti, la *Drina* che le separa dalla Bosnia e la

Morava Serva (influente del Danubio) che lo divide in due parti.

La capitale è *Belgrado*, al confluente della Sava col Danubio, con 30,000 abit.; c. p. *Semendria* al confl. della Morava col Danubio, *Passarowitz*, *Krugujewaz*.

Abitanti un milione circa; la religione, la greca; il governo monarchico costituzionale.

7. *Il Montenegro e il Paese dei Mirditi.*

Il Montenegro, paese tributario della Porta, è un interchiuso fra la Dalmazia, l'Erzegovina, la Bosnia o l'Albania, e conta 4,000 chil. di superficie: attraversato da una diramazione delle Alpi dinariche e bagnato dalla Bojana che ivi prende il nome di *Moratcha*: ha per capit. *Cettinje* o *Cetigna*; conta 150,000 abitanti ed è governato costituzionalmente da un principe ereditario.

Il paese de' Mirditi è situato a mezzodì del Montenegro nel bacino superiore del Drin; conta presso a 200,000 abitanti, cattolici di religione: ha per capitale *Croja* o *Ak-Hissar* con 6,000 abitanti. È governato de un principe indigeno, quasi indipendentemente dalla Turchia, traone un contingente militare.

8. *Regno di Grecia.*

Di tre parti, si compone questo regno: 1° Continentale, *Ellade* o *Livadia*: 2° Peninsulare, *Morea* o *Peloponneso*: 3° Insulare, o isole. In tutto ha una superficie di chil. quad. 52,055. Confina a settentrione colla Turchia, a levante coll'Arcipelago, a ponente e mezzogiorno coll'Ionio.

Due mari adunque l'Ionio e l'Arcipelago bagnano la Grecia: il primo vi forma il golfo d'*Arta* o *Ambracia* sul confine tra Turchia o Grecia; il golfo di *Patrasso* fra la Grecia continentale e la peninsulare, il quale nel suo fondo restringendosi fa un altro golfo anche più ampio detto di *Lepanto* o di *Corinto*; il golfo d'*Arcadia* sulle coste occidentali della Morea, la quale spingendo a mezzodì tre piccole penisole, entro i bracci di questo l'Ionio forma i golfi di *Corone* e di *Marathonisi* o *Colochitia*. Sulle coste orientali l'Arcipelago forma il golfo di *Nauplia*, quello di *Atene* o di *Egina*, o di *Zeitoun* presso al confine colla Turchia. Un canale detto di *Negroponte* nella parte meridionale e di *Talanta* nella settentrionale, è tra l'isola di Negroponte e la Livadia: lo stretto di *Euripo* congiunge le due parti di questo canale. Fra i molti capi che si avanzano sul mare sono notevoli sopra l'Ionio il capo *Papas* sull'imboccatura del golfo di Patrasso: nelle tre punte meridionali della Morea il capo *Gallo*, *Matapan* o *Malio*: sull'Arcipelago il capo *Colonna* a scirocco di Atene.

Abbiam detto che una parte di questo regno consiste nella penisola di *Morea*, anticamente *Peloponneso*; aggiungeremo che essa si congiunge al continente mediante l'*istmo di Corinto*, e che va a terminare nelle altre tre piccole penisole parallele già nominate. Numerose isole circondano la Grecia: si dividono principalmente in *Ionie* (cedute dall'Inghilterra alla Grecia nel 1864), in *Cicladi* e *Negroponte*. Facendoci da ponente troviamo presso le coste occidentali della Turchia e Grecia le Ionie: *Corfù*, *Paxo*, *Santa Maura*, *Tiaki*, *Cefalonia* e *Zante*: *Cerigo* è a mezzogiorno della Morea. Sull'entrata del golfo di Patrasso sono notevoli le isolette *Curzolari*. A levante è l'Arcipelago delle *Cicladi* di cui le principali, salendo da mezzogiorno a settentrione sono *Santorini* o *Thera*, *Milo* o *Meloe*, *Amorgo*, *Naxia*, *Paro*, *Syra*, *Miconos*, *Tino* o *Tenos*, *Sifno*, *Serfo*, o *Serifos*, *Ceos* o *Taia* e *Andro*. Nel golfo di Atene, *Idra*, *Egina* e *Coluri*. Ma la maggiore di tutte è *Negroponte* o *Eubea*, vicinissima alla costa orientale da cui non è divisa che dal canale. A settentrione di essa stanno *Sciro* o *Scio*, *Scopelo*, *Chelidromia* e *Skiato*.

La Grecia è assai montuosa, e in generale son molto fertile; il clima è dolce, ma di agricoltura e d'industria vi ha poco.

I monti di questo paese appartengono alla *Catena Ellenica*: questa vi penetra col *Pindo* che volgendosi a scirocco prende i nomi di *Oeta*, *Parnasso*, *Elicona*, *Citerone* o *Imetto*, assai rinomati nella mitologia. Dipoi col nome di monti *Geranii* la catena ellenica attraversa l'istmo, ed entra nella Morea ove si sparte in

cinque rami che chiudono l'altopiano di *Arcadia* nel mezzo, e si prolungano in mare uno ad oriente, l'altro a occidente e tre a mezzodì; dei quali ultimi il medio è detto *Taigete*. È da rammentare anche nel Negropente, il monte *Delphi* nel centro, e di *S. Elia* al mezzogiorno.

Fiumi del versante occidentale sono l'*Aspropotamo* e *Acheloo* che ci viene dalla Turchia e mette foce presso l'imboccatura del golfo di Patrasso: l'*Alfeo* o *Rufia* che scende dall'acrocoro di Arcadia e finisce nel golfo omonimo: il *Vasilipotamos* o *Eurota* che si scarica sul golfo di Marathonisi; l'*Ellada* e *Sperchio* che nasce dal Pindo e versa nel golfo di Zeitoen.

Fra i pochi e piccoli laghi di questo paese noteremo a levante della Grecia continentale il lago *Copaide* oggi di *Livadia* e *Topoglia*, e quivi presso il lago *Hica*, oggi *Stivo*: ad occidente della stessa, il lago di *Vrachori*: a settentrione della Morea il lago *Phonia*.

Il regno si divide in *Nomarchie* e Prefetture di cui sono 3 nella Livadia. 1° *Attica* e *Beozia* a levante, capitale *Atene* col porto *Pireo*, abitanti 50,000; c. p. *Vrana* anticamente *Maratona*, *Megara* sul golfo di Atene, *Livadia* e *Thiva* antic. *Tebe*. 2° *Ftiotide* e *Focide* nel mezzo, c. l. *Zeitoun* antic. *Lamia*; c. p. *Bodonitza* (presso le Termopile) ambedue sul golfo di Zeitoun, *Castri* antic. *Delfo* sul golfo di Corinto. 3° *Acarnania* ed *Etolia* a ponente, c. l. *Missolonghi* sul golfo di Patrasso; c. p. *Salona* antic. *Anfissa*.

Nella Morea 5 prefetture. 1° *Acaia* ed *Elide* a settentrione, c. l. *Patrasso* sul golfo di questo nome. 2° *Argolide* e *Corinto*, c. l. *Nauplia* e *Napoli di Romania*; c. p. *Argo*. 3° *Arcadia* nel mezzo, c. l. *Tripolitza* e *Tegea*. 4° *Messenia* a mezzodì, c. l. *Calamata* o *Theramene*; c. p. *Navarrino* (porto) e *Modone*. 5° *Laconia* parimente a mezzodì, c. l. *Sparta* (nuova città); c. p. *Mistra*.

Nelle isole 3 prefetture. 1° Dell'*Eubea* e *Negroponte*, c. l. *Calcide* e *Negroponte* sulla costa occidentale dell'isola; c. p. *Eretria* e *Carysto*: 2° delle *Cicladi*, c. l. *Syra*: 3° delle *Ionie* c. l. *Corfù*.

La popolazione conta 1,329,236 abitanti: la religione è la greca scismatica, separata però dal Patriarca di Costantinopoli; il governo è monarchico costituzionale.

CAPITOLO VII.

L'ASIA.

Art. 1. L'ASIA IN GENERALE.

1. *Confini*, *Mari*.

L'Asia, la più grande delle parti del mondo, è congiunta all'Europa pei monti Urali e Caucaso, all'Affrica pell'istmo di Suez; non è separata dall'America che per lo stretto di Behring: ond'è che confina a settentrione coll'Oceano glaciale Artico, a levante col Grand'Oceano, a mezzodì coll'Oceano Indiano, a ponente col Mar Rosso, coll'istmo di Suez, col Mediterraneo, col Mar Nero, col Caucaso, col lago Caspio, col fiume e monti Ural e col fiume Kara. Ha una superficie di circa 42,000,000 di chil. quad., una lunghezza massima dallo stretto di Bab-el-Mandeb fino al capo Orientale di 10,700, una larghezza dal capo Celiuschin o Sacro fino al capo Romania, di 8,500.

La circondano 1° l'Oceano Glaciale artico a settentrione, che a levante della Nuova Zembla forma il mar di *Cara*: 2° il Grand'Oceano a levante che forma a settentrione il mar di *Behring* fra l'Asia e l'America; il mar d'*Ocotsk* o di *Amur*, fra il continente, la penisola Kamtsciatka e l'isola Tarrakai; il mar del *Giappone* tra il continente, il Tarrakai e l'isole del Giappone; il mare *Orientale* o *Tong-hai* fra il continente e la penisola di Corea; questo nella sua parte settentrionale appellasi Mar *Giallo*; il mar della *China*, tra la China, l'Indochina e l'isole della Sonda: 3° l'Oceano Indiano a mezzodì che forma il mar d'*Oman* o *Arabico* fra il continente a settentrione, l'Indostan a levante e l'Arabia a ponente: il *Golfo Arabico* o *Mar Rosso*, fra l'Arabia e l'Affrica. 4° il Mediterraneo a ponente, che come fu già detto, forma l'Arcipelago, il Mar di Marmara e il Mar Nero. Il *Caspio* meglio che tra i mari è da annoverarsi fra i laghi asiatici.

2. *Penisole ed isole.*

A meglio determinare i golfi e gli stretti che formano questi mari, gioverà il veder prima le penisole e i capi del continente, e le isole che lo circondano. Facendoci dal settentrione vedesi la penisola *Kara-ob* che si protende sul mare omonimo; la penisola *Samojeda* che spinge le sue due punte fino al parallelo 77°, la penisola di *Ciuschi* che forma lo stretto di Behring. Nel Grand'Oceano la penisola di *Kamtsciatka*, tra i mari di Ocotsk e di Behring; la penisola di *Corea* fra i mari Giallo e del Giappone: la gran penisola dell' *Indochina* che si divide in altre due penisole la *Camboia* a levante e l'altra lunga e stretta di *Malacca* a ponente. Nell' Oceano Indiano la penisola dell' *Indostan*, o meglio, del *Decan* da cui si parte a ponente la piccola penisola del *Guzarate*; la penisola *Arabica* a ponente e la penisoletta del *Sinai* in fondo al Mar Rosso. Sul Mediterraneo si protende la penisola dell' *Asia Minore* o *Anatolia*.

Le isole sparse d'attorno all' Asia sono, nell'Oceano Artico l'arcipelago della *Nuova Siberia*, e le isole *degli Orsi* sul parallelo 80° presso alla costa del continente: nel Grand' Oceano l'isola di *S. Lorenzo* a traverso dello stretto di Behring, le *Kurille* che fan siepe al mar di Ocotsk a mezzogiorno, l'isola di *Tarracai* o *Sagalieno*, che limita a ponente lo stesso mare, l'Arcipelago del *Giappone* in cui sono le principali *Nipon* (la più grande dell' Asia), *Jeso*, *Chiusiu*, *Sicok* o *Sikof*; l'arcipelago di *Corea* lungo le coste della penisola omonima, e conta da 1,000 isolette, di cui a mezzodì è *Quelpart*; l'arcipelago di *Lio-Chiu* a mezzogiorno del Giappone; la *Formosa* presso le coste della China; *Hong-Kong*, *Macao* e *Hainan* nel mar della China e presso le coste meridionali di essa. Nel mar Indiano nel canale di Malacca, l'isola del *Principe di Galles*; e presso la costa occidentale l'arcipelago di *Merghi*: a ponente di questo gli altri due di *Andaman* e *Nicobar*: l'isola di *Ceylan* a mezzodì della penisola indostanica, a ponente presso la costa le *Laccadive* e a mezzodì di queste le *Maldive*; l'isola di *Cotch* a maestro della penisola Guzarate. Nel Mediterraneo, le isole di *Cipro* e di *Rodi* a mezzodì dell' Asia Minore; a ponente della stessa le *Sporadi*; *Metelino*, *Chio*, *Samo* e *Cos*.

3. *Golfi, stretti e capi.*

Ora possiamo notare golfi, stretti e capi unitamente, girando attorno il continente. A settentrione i golfi dell' *Ob* e dell' *Jenissey* alle foci di questi due fiumi: sulle due estremità della penisola Samojeda i due capi *Taimur* e *Celiuschin* o *Sacro*: il golfo di *Anabar* a levante della penisola predetta, e di *Barcaia* a levante della foce del fiume Lena. L'Oceano Artico comunica col Grand'Oceano pello stretto di *Behring* determinato dal capo *orientale*: a mezzodì della penisola Ciuschi il golfo di *Anadir*. A settentrione del Mar di Ocotsk il golfo di *Penscinsk*, il capo *Lopatka* a mezzodì del Kamtsciatka. Tra il continente e il settentrione del Tarrakai, la *Manica di Tartaria*, e fra il mezzodì della medesima e Jeso, lo stretto di *La Pérouse*: tra le due isole giapponesi Jeso e Nipon lo stretto di *Sangar* per cui il mar del Giappone si mescola col Grand'Oceano, come per lo stretto di *Corea* comunica col mar Giallo, il quale forma vari piccoli golfi fra cui rammenteremo quello di *Hang-cea* sul parallelo 30°. Lo stretto di *Fukian* fra il continente e l'isola Formosa; quello di *Canton*, piccolo ma importante entro le coste meridionali della China. Il golfo di *Tonchino* fra l'isola Hainan e il continente; di *Siam* tra le penisole di Camboja e Malacca: la prima di queste termina col capo *Hong-dok*, la seconda coi capi *Romania* a levante e *Tamdgiongburù* a occidente. Lo stretto di *Singapura*, che passa fra l'isola di questo nome e il capo Romania, mette in comunicazione il mar della China coll'Oceano Indiano. In questo, risalendo lungo la costa occidentale della penisola di Malacca, trovasi la baia di *Martaban*, sul cui termine è il capo *Negrais*: di là incomincia il gran golfo del *Bengala* fra l'Indochina e l'Indostan: entrando dipoi il mare fra il continente e l'isola di Ceylan, e formato lo stretto di *Palk*, apre la baia di *Manaar*. La punta meridionale dell' Indostan chiamasi capo *Comorino*. Tra la penisole Guzarate e il continente sono il golfo di *Camboia*, e l'altro di *Kotch* o

Caccia a settentrione della medesima, formati dal mare Arabico, il quale dal lato apposto si restringe nel golfo di *Oman*: su questo si sporge il capo *Rasal-gat*, punta la più orientale dell'Arabia, la quale con un altro capo, quello di *Mocadon* ravvicinandosi di più al continente asiatico forma lo stretto di *Ormus*, che mette in comunicazione il mare Arabico col golfo *Persico*. L'Arabia poi avvicinandosi col suo lembo più meridionale al continente affricano, produce il golfo di *Aden*, che pello stretto di *Bab-el-Mandeb* forma il Mar Rosso. Il Mediterraneo forma il golfo di *Alessandretta*, nell'angolo che fanno le coste occidentali del continente e le meridionali dell'Asia Minore: il golfo di *Satalia* a ponente dell'anzidetto, che ha pure al suo ponente il capo *Chelidonia*. Sulla costa occidentale, l'*Arcipelago* s'insinua coi golfi di *Cos*, *Scala Nuova*, *Smirne* e *Adramiti*, di fronte successivamente alle isole di Cos, di Samo, di Scio e di Metelino. Sulla punta occidentale dell'ultimo di questi golfi è il capo *Baba*. La costa settentrionale dell'Asia Minore è poco o punto sinuosa, e se ne nota soltanto il capo *Ingiéh* sulla punta più settentrionale che si spinge sul Mar Nero.

4. *Divisione dell'Asia in regioni*.

Mal si potrebbe trattare della direzione dei sistemi di monti, corso dei fiumi ecc. senza aver prima diviso la superficie in regioni a cui riferire le indicazioni necessarie.

Primieramente si divide l'Asia in cinque parti, cioè *Settentrionale*, *Orientale*, *Meridionale*, *Occidentale* e *Centrale*.

1° La parte settentrionale comprende la *Siberia* o *Russia Asiatica*: 2° l'orientale, la *Mansciuria*, la *Corea*, il *Giappone* e la *China*: 3° la meridionale, contiene l'*Indachina* o *India Transgangetica*, l'*Indostan* o *India Cisgangetica*, l'*Iran* diviso in *Persia*, *Belucistan* e *Afganistan* e l'*Arabia*: 4° l'occidentale comprende la *Turchia Asiatica*, divisa in *Anatolia*, *Armenia*, *Siria* e *Mesopotamia*, e il *Paese del Caucaso*: 5° la centrale, abbraccia la *Mongolia* col deserto di *Cobi*, la *Piccola Bucaria* o *Thian-scian-nan-lu*, la *Zungaria* o *Thian-scian-pe-lu*, il *Tibet*, il *Turan* o *Tartaria Indipendente*.

5. *Sistemi di monti e altipiani*.

Una gran pianura paludosa al settentrione dell'Asia continua quella che incontrammo in Europa: sulla costa orientale stendesene un'altra fertilissima. Steppe e deserti vi formano in mezzo una fascia di 1,500 leghe quasi affatto sterile. Vaste penisole si spingon nel mare che è sparso all'intorno d'isole innumerevoli; grossi fiumi irrigano questa parte di mondo. « I caratteri dunque dell'Asia sono le grandi penisole e le molte isole al margine; al centro la vasta unione di terre elevate o basse, formanti grandi varietà climateriche; la posizione dei paesi occidentali al centro del mondo antico, donde la grande influenza sulla civiltà (1). »

Le regioni dell'Asia centrale sono ciascuna un acrocoro o altipiano, e sebbene di diversa estensione ed altezza, furon tuttavia comprese sotto il nome generale di *altipiano centrale*: le altre regioni circostanti si abbassan gradatamente fino ai mari che bagnano l'Asia; ond'è che questa fu rassomigliata ad una piramide troncata assai presso alla sua base. Le catene che cingono questo grande ammasso di alture si posson ridurre a 5 principalmente: 1° gli *Altai* che con diversi nomi si stendono da ponente in levante fra la Mongolia e la Siberia: 2° i *Ching-han* orientali, da settentrione a mezzogiorno fra la Mongolia e la Mansciuria, i monti del *Cucu-noar* e i *Jungling* a levante e a scirocco: 3° i *Langtan* o *Himalaja* a mezzogiorno e a libeccio: 4° i *Bolor* a ponente: 5° i *Mustag* o *Thian-scian* occidentali a maestro. Da questo gran rialto centrale si partono altre secondarie catene che si dirigono verso le coste marittime. Dagli Altai si diramano verso greco i monti *Jablonoi* e *Stanovoi*: dai Ching-han orientali si partono i monti che percorrono la Mansciuria e la Corea, e dai Langtan i *Nanling* che traversan la China propria, e le catene di *Assam*, di *Aracan*, di *Birma* e di *Siam* che si prolungano nell'Indochina. Dai *Thian-scian* si dilungano verso occidente

(1) Cantù, *loc. cit.*

i monti del Turkestan russo; dal Bolor i monti del Turan o dell'Iran. I punti culminanti di queste catene sono:

Nell'Himmalaja, l'*Everest* (il più alto del globo) . . . met. 8,839
Nel Kueolong (continuazione del Mustag) il *Dapsang* . . » 8,618
Il *Dawalagiri*, tenuto finora pella più alta cima del globo, è soltanto la terza, perchè non si alza più di . . . . . . » 8,176

Vi ha un altro altipiano detto occidentale dalla sua posizione rispetto al già accennato; e si divide in *Iranico*, *Armeno* e *Anatolico*. Il primo è cinto a settentrione da una diramazione del Bolor che diconsi *Hindu-Kuh* o *Paropamiso*, ecc.; a levante, dai monti *Solimaan-Ku* e *Brahui*, paralleli al fiome Indo; a mezzodì o libeccio, dai monti *Mecran*, del *Laristan*, del *Farsistan*, ecc. paralleli alla costa del golfo di Oman, del golfo Persico e del fiume Tigri. L'altipiano anatolico è circoscritto a mezzodì dalla catena del Tauro, a levante dall'*Antitauro*, a ponente dal *Bos-dag*, *Demirgi-dag* e *Baba-dag*. Continuazione del Tauro è l'*Amano*, che discende lungo la costa del Mediterraneo: e luogo la stessa corrono il *Libano* o l'*Antilibano* che si prolungano fino al *Sinai*, nella penisoletta che da esso si denomina, e si rannodano ai monti dell'*Arabia* che distendonsi lungo il mar Rosso, il golfo di Aden, o di Oman, e dipoi si volgono più all'interno della penisola dove cingono l'altopiano del Nedged. L'Armeno è attraversato dai monti *Ararat* o dalla catena di *Erzerum* che si congiunge da un lato coll'Antitauro e dall'altro col Caucaso.

Sono da rammentare i monti dell'Indostan affatto staccati dai sistemi mentovati. L'Indostan che ha forma quasi triangolare è percorso nel lato settentrionale dai monti *Vindhya* o *Vindaja*, o negli altri, dai *Gati* distinti in orientali e occidentali o ononttlai al vortico col nodo dei monti *Azzurri* o *Nila-giri*.

I volcani che si trovano nell'Asia sono situati tutti nella sua parte orientale, e non son meno di 56: nella sola penisola del Kamtsciatka se ne contano 20, di cui il più attivo è il *Clintscevscoi*; 18 nel Giappone, fra cui primeggia il *Fusi-yama* nell'isola di Nipon.

Sono in Asia molti deserti o steppe: le steppe d'*Iscim* e di *Barabba* nella Russia asiatica fra i fiumi Tobol e Obi: quelle dei *Chirghisi* a mezzogiorno delle anzidette: il deserto di *Gobi* o *Sciamo*, nella Mongolia; il deserto *Salso* nella parte orientale della Persia: nell'Arabia i deserti di *El-Accaf* a settentrione, e di *Roba-el-Chaly* al mezzogiorno; il deserto di *Siria* fra il Libano e il fiume Eufrate, e il deserto di *Mesopotamia*.

6. *Laghi e fiumi*.

Quasi tutti i laghi di questa regione sono salsi. Tali sono il *Balchasc*, e mezzodì della Siberia, il *Lop-noor* a ponente e *Cucu-noor* a levante della Mongolia, il *Tengri-noor*, *Terkiri* o *Namtso* nel centro del Tibet: ed ivi pure ma a mezzodì il lago *Palti* che accerchia a guisa di fosso un'isoletta del medesimo nome: lo *Zerrah* o *Hamun* nell'Afganistan; in Persia il *Bactegan* e l'*Ormia* o *Sciahi*: in Armenia il *Van* o *Vacpuragan*: nella Siria il *Mar Morto* o lago *Asfaltide*, il lago o stagno di *Genesaret* e finalmente il *Caspio* e l'*Aral*, (che comunemente si chiamano mari per la loro grandezza) fra la Siberia e la Persia. Sono laghi di acqua dolce il *Baikal* a mezzogiorno della Siberia, il *Tong-ting* e *Po-jang* nel centro della China propria; l'*Erivan* nel Paese del Caucaso.

I fiumi principali dell'Asia, cominciando dal versante settentrionale che pende nell'Oceano Artico, sono nella Siberia, l'*Obi* (influente *Irtisce*), l'*Jenissei* (influenti le 3 *Tonguske*), il *Lena* (influenti *Vitim* e *Aldan*) e la *Colima*. Si scaricano nel Grand'Oceano i seguenti spettanti al versante orientale, cioè l'*Anadir* che scorre a greco della Siberia; l'*Amur* che serve di confine fra la Siberia o l'impero chinese: l'*Hoang-ho* o *Fiume giallo* di 4,200 metri di corso, e l'*Yang-tse-kiang* o *Fiume Azzurro* (il maggior fiume dell'Asia, di un corso di 4,500 metri) bagnano la China: il *Meikong* o *Camboia* traversa l'Indochina: il *Menam* nasce dai monti Siamesi e nel golfo di Siam si getta. Vengono dal versante meridionale nell'Oceano Indiano i fiumi *Saluan*, *Ira-*

waddi, il *Bramaputra* che in linee parallele traversano l'Indochina da settentrione e mezzogiorno: il *Gange* che nasce dal *Gherval* sull'Imalaja, percorre da maestro e scirocco l'Indostan e divisosi in moltissimi bracci, che formano un'immenso delta, si getta nel golfo di Bengala dopo un corso di 2,200 chilom. lungo il quale riceve gli affluenti *Giumna* e *Sane* a destra, *Gundi*, *Gogra* e *Gandac* a sinistra: i fiumi *Mahanady*, *Godavery*, *Chitsna* e *Cavery* parimenta nell'Indostan e tributari del golfo di Bengala. Si scaricano nel mar d'Oman l'*Indo* o *Sind*, che correndo per 2,800 metri, da greco a libeccio nell'Indostan con linea parallela ai suoi confini, riceve gl'influenti *Cabul* a destra, e *Suttalegge* a sinistra e per molti bracci si getta nel mare: il *Luny* che versa nel golfo di Kotch, la *Nerbudda* e il *Tapty* che corrono paralleli fra loro e sboccano nel golfo di Cambaie: il *Tigri* e l'*Eufrate* che bagnano la Mesopotamia, e riunitisi poi, e prese il nome di *Chat-el-Arab*, si gettano nel golfo Persico. I fiumi del versante occidentale non sono molti nè di lungo corso: sbocca nel Mediterraneo, nel golfo di Alessandretta, l'*Oronte*, e nel Mar Nero il *Kizil-Irmak*.

Vi sono poi altri fiumi che non rimettono le essaueo dei mari rammentati, ma vanno a finire in dei laghi. Il *Tarim* che bagna la Mongolia occidentale finisce nel lago Lop-noor, l'*Ili* che versa nel lago Balchasc, nell'Asia Russa: il *Sir-Daria* e l'*Amu-Daria* (Oxo), che traversano il Turan e Turkestan, si scaricano nel mar di Aral: l'*Hilmend* che attraversa l'Afganistan, finisce nel lago di Hamun: l'*Arasse* che confina il paese del Caucaso dalla Persia versa nel Caspio. Il *Giordane* che viene dall'Antilibano, attraversa lo stagno di Genesareth, e termina nel Mar Morto.

7. *Clima*, *animali*, *vegetabili* *e minerali*.

« Le allura dell'Asia centrale chiusa da enormi catene di monti, spesso coperte di neve, benchè poste fra il 40° a 48° parallele, sono di temperature bassissima, salvo pochi giorni estivi cocenti; ne' deserti di Arabia e di Persia il calore è più stemperato che in qualunque altra sissi parte: laddove la Russia Asiatica aperta ai venti polari (mentre da quei di mezzogiorno la riparano i monti) è tutta solitudini gelate. Clima felice e lussureggiante vegetazione hanno per contrario la penisola indostanica, bagnata da grossi fiumi e da periodiche pioggie. »

I diversi climi dell'Asia fanno sì che sia popolata da diversissime specie di animali; poichè mentre nel settentrione si trova l'orso bianco, la volpe nera, la martora, lo zibellino; nel mezzodì abita l'elefante, il rinoceronte, il leone, la tigre, la pantera, lo sciacal, il coccodrillo; nei deserti il cammello e il dromedario: in Persia e in Arabia cavalli eccellenti. Come fra gli animali l'Asia ha i più feroci, così dei vegetabili nutre i più aromatici, come il caffè, il caccao, il the, la canna da zucchero, la palma, il cocco, il banano, l'indaco, la cannella, il pepe, i garofani, il bambou e molte piante da tintura, da gomma, da profumi e medicinali. È però meno ricca di miniere che le altre parti del globo, ma vi si trovan perle, diamanti e altre pietre preziose.

8. *Popolazione*, *religione*, *governo*.

Secondo i dati della maggior parte delle statistiche la popolazione assoluta dell'Asia ascende a 755,000,000 e la relativa a 16 abitanti per ogni chil. quad. Più difficile sarebbe lo stabilire il numero dei seguaci delle diverse religioni che vi si praticano, onde ne rammenteremo soltanto le principali, cioè il *Bramismo*, il *Buddismo*, il culto del *Tao*, quello di *Sinto*, la dottrina di *Confucio*, il *Mazdeismo*, l'*Islamismo*, il *Giudaismo*, la Chiesa *greca scismatica* e la *cattolica*.

Il governo che predomina in Asia è il monarchico assoluto e dispotico.

Art. 2. GLI STATI DELL'ASIA.

1. (parte settentrionale) *Russia Asiatica o Siberia*.

Questa sola regione, che ha un'area di 14,600,000 chil. quad. (estensione 4 milioni e mezzo di chil. quad. maggiore di tutta l'Europa) occupa tutta la parte settentrionale dell'Asia: perciò a settentrione, levante e ponente ha i medesimi confini

deli'Asia: a mezzogiorno confina colla Turchia, Persia, Turkestan e impero della China. Appartengono a questo stato le isole della Nuova Siberia, degli Orai, di S. Loranzo, le Kurille (tranne le 2 più meridionali) e il Tarrakai. Si divide in province, nelle quali sono, *Tobolsk* c. l. con 20,000 abit. a ponente, al confluente del Tobol coll'Irticcio, c. p. *Tomsk* sul Tom affluente dell'Obi, *Barnaul* sull'Obi a mezzogiorno dell'anzidetta, *Nuovo Alessandrowsch* in riva al Caspio, *Semipalatinsk* presso al parallelo 50°, *Turkestan* e *Hazzet*, nella provincia russa di questo nome: tutte queste città sono nella parte occidentale. Sono nell'orientale *Irkutsch* non lungi dal lago Baikal, *Jakutsch* sul Lena, *Nicolajeff* sulla manica di Tartaria, e *Okotsk* sul mare omonimo. La Siberia fa parte dell'impero di Russia ed ha una popolazione di 4,000,000.

2. (parte orientale) *L'Impero della China*.

Questo immenso stato la cui area è superiore a quella di tutta l'Europa, contando 12,000,000 di chil. quad. con una popolazione di 426,000,000, confina a settentrione colla Russia Asiatica, a levante coi mari del Giappone, Giallo e della China, a mezzogiorno coll'Indostan e Indochina, a ponente col Turkestan. Si compone delle regioni *China* propria e *Mansciuria*, soggette interamente all'impero; della *Mongolia*, *Corea*, *Tibet* e *Turkestan Chinese*, che ne sono soltanto tributarie. Appartengongli le isole, *Formosa* ed *Hainan*.

Si divide in 18 province, governate ognuna da un mandarino. Nella China propria, città principali sono *Pechino* capitale con circa 2,000,000 di abit. *Tiantsin* a mezzodì della capitale, e *Tsinan* a mezzodì dell'anzidetta, *Nanking* sull'Jang-tse-chiang, *Jang-Ceu* sul canale imperiale, popolata quasi al par della capitale, *Su-Ceu* sul medesimo canale e con 3,000,000 di abit. *Sciang-hai* a mezzogiorno della foce dell'Jang-tse-chiang, principal centro del commercio dell'Europa e dell'America, *Hong-ceu* sul golfo omonimo, *Ning-po* a scirocco di essa, *Fu-ceu* sul canale dell'isola Formosa; *Canton* sotto al tropico del Cancro, città di gran commercio e con 1,500,000 abit. (son da notare di fronte ad essa *Macao* isola con città omonima spettante ai Portoghesi, e l'isola *Hong-cong* spettante agl'Inglesi, con la città di *Vittoria*), *Vu-ciang*, *Han-cao*, *Han-jan*, tre città che ne forman quasi una sola sulle rive dell'Jang-tse-chiang: e parimente su questo fiume *Chien-chiang*.

Nella Mansciuria: *Muchden* cap. sul parallelo 42°, *Niuciuang* sul golfo di Leaotong: nella Corea cap. *Anyang* nel centro della penisola: appartengono alla Corea gli arcipelaghi *Amherst*, *Hall* e l'isola *Quelpart*. La Mongolia si divide in 5 parti: il paese dei *Chalches* a settentrione con un luogo, più che città, ragguardevole detto *Maimacin*: la *Zungaria* o *Thian-scian-pelù* a maestro, c. p. *Ili* o *Culgia* sul confine col Turkestan: la *Sciarra Mongolia* con a settentrione il deserto di *Cobi* e a mezzogiorno la gran muraglia della China, la *Mongolia del Cucu-noor* che contiene il lago onde prende il nome, e nella quale han la sorgente i due massimi fiumi della China l'Hoango e l'Jang-tse-chiang; e la *Tartaria chinese* e *Thian-scian-nan-lu* o *Piccola Bucaria*, c. p. *Cascegar* sul confine occidentale, *Jarcand* a scirocco di Cascegar, *Chotan* a mezzogiorno.

Il Tibet ha per capitale *Lhasa* con 40,000 abit., situata a scirocco del lago Tengrinor o Terkiri; c. p. *Giga-gungar* sul Bramaputra. Lo stato è tributario della China ed ha per suo capo il *Dalai-Lama*.

3. *L'impero del Giappone*.

Si compone questo stato soltanto di isole di cui le più grandi sono *Jeso* o *Iedo*, *Nipon*, *Sikof* o *Sicok* e *Chiu-siù*; le due più piccole delle *Curilli* e l'arcipelago di *Liu-Chiu* di cui la maggiore è *Ochi-nava-sima*. La capitale è *Chioto* o *Mija-co* nell'isola di Nipon a mezzogiorno, con 1,000,000 di abitanti, c. p. *Jedo*, nel centro dell'isola nominata. *Hacodadè* e *Niegata* a settentrione, *Canagawa* e *Iacoama* nel centro, *Oasaca* e *Hiogo*, a mezzogiorno; porti tutti nell'isola di Nipon aperti al commercio degli Europei. Nell'isola di Kiu-siù *Nagasachi*, in quella di Jeso *Matsumae*. Il potere spirituale e temporale si riunisce in una sola persona detta il *Micado*, il cui vicegerente chia-

masi *Taicun*. Il Giappone ha una popolazione di circa 40,000,000 con un'area di 400,000 chil. quad.

4. (parte meridionale) L' *Indochina*.

L' *Indochina o India Transgangetica* ha un estensione di 2,400,000 chil. quad. ed una popolazione di 29,000,000. Confina a settentrione col Tibet e la China, a levante e mezzodì col mar della China, a ponente col golfo di Bengala e l'Indostan. Contiene 1° a settentrione la *Birmania o Impero Birmano*, cap. *Mandelay* città recentemente fabbricata sull' Iravaddi; c. p. *Amerapura* e *Ava* sullo stesso fiume, *Sagain*, rimpetto ad Ava. La popolazione è di circa 6,000,000 di abit. governati dispoticamente da un imperatore: 2° il regno di *Siam* a mezzogiorno dell' anzidetto, bagnato a occidente dal *Menam*, a levante del *Mei-chong*, si estende sopra la penisola di Malacca fino al parallelo 4°, ed ha una popolazione di circa 6,000,000 di abitanti. La capitale è *Bang-coch* sul golfo di Siam, con 400,000 abitanti; c. p. *Juthra o Siam*, sul Menam, *Mei-chong* alla foce del fiume omonimo. Sono tributari del regno di Siam il regno di *Laos* (regione intermedia alla Birmania e Siam) diviso in vari piccoli stati; e la parte meridionale della Malacca divisa in 4 stati indipendenti, le cui capitali sono *Perach* e *Salangore* a occidente, *Gihor* a mezzogiorno e *Pahang* a levante: 3° il regno di *Cambogia* a mezzodì (posto sotto la protezione della Francia) con un' estensione di 50.000 chil. quadr. e un milione di abitanti, cap. *Udong* a settentrione, con 12,000 abitanti; c. p. *Campot*, *Ponoupeng*: 4° il regno di *Annam* con una popolazione di 12,000,000, si divide in *Annam* propriamente detto, nel mezzo: in *Cocincina* lungo la costa marittima con *Huè* capitale del regno; c. p. *Turon*, *Chinon* e *Natrang*, tutte sul mare: nel *Tsiampa* a mezzogiorno con *Binluan*. Il *Tonchino*, a settentrione, è un regno tributario di Annam, con *Che-scio* capit.

Nell' Indochina hanno possessi l' Inghilterra e la Francia.

L' *Indochina inglese* si compone della provincia di *Aracan* a ponente della Birmania, c. l. *Achiab*, (porto); c. p. *Aracan* a greco dell' antecedente · della prov. di *Pegù* a levante dell' Aracan con *Pegù* c. l., *Prome* e *Raugunn* città sull' Iravaddi: del *Tenasserim*, lungo la costa occidentale, c. l. *Mulmein* alla foce del *Salouen*, e *Martaban* sulla stessa; *Mergui* e *Tenasserim* verso l' estremità meridionale: del *governo degli Stretti*, ossia l' isola del Principe di Galles o Pulo Pinang, la Provincia di Wellesley, Malacca e l' isoletta di Singapora, con le città di *Georgetown*, nell' isola del Principe di Galles, che è il capoluogo, *Malacca* nella penisola omonima, e *Singapura* nell' isola di questo nome c. p.: finalmente delle isole *Andaman* e *Nicobar* a occidente della Malacca, nel golfo di Bengala, con *Port-Blair* c. p. delle Andaman. La popolazione dell' Indochina inglese ascende a 2,500,000 abit.

L' *Indochina francese* consta della *Bassa Cocincina* con un millione di abitanti, c. l. *Saigon*; c. p. *Cholen* a ponente dell' anzidetta, *Mytho* sul Mei-chong, *Pulo-Condor* nell' isoletta omonima di fronte alla foce del Mei-chong.

5. L' *Indostan*.

Questa regione si divide in continentale che è detta propriamente *Indostan*, e in peninsulare chiamata *Decan*: la prima confina a settentrione col Tibet, a levante coll' Indochina, a ponente coll' Afganistan o Belocistan: la seconda è bagnata a levante dal golfo di Bengala, a ponente dal golfo di Oman. In tutto poi ha un'area di 4,000,000 chil. quadr con 169,000.000 abitanti. Si divide politicamente I° in *India inglese*, II° *Stati indipendenti*, III° *Colonie portoghesi* e *francesi*

I° L' *India inglese* (Prima del 1857 questi vasti possessi appartenevano alla Compagnia delle Indie orientali, ma fin da quell' epoca furono dal governo britannico posti sotto il dominio diretto della corona). Un territorio di un' estensione di 3,660,000 chil. quad. e di una popolazione di 164 millioni e $^1/_2$ di abitanti, appartiene all' Inghilterra sotto il nome d' India inglese. Non le appartiene però tutto nella stessa guisa. La maggior porzione popolata da più di 118,000,000 abitanti forma i possessi *immediati* o *diretti*. il rimanente consiste in pos-

sessi *mediati* o *indiretti*, cioè una moltitudine di stati vassalli o protetti, che formano tanti interchiusi delle possessioni immediate, e son governati da principi indiani, ma dipendenti dagl'Inglesi, che tengon presidii in alcune loro città.

I possedimenti immediati sono divisi nel governo di Ceylan, e nelle tre presidenze di Bengala, di Madras e di Bombay. Nel parlare di queste rammentoremo anche gli stati mediati che sono inclusi in ciascuna.

1° *Presidenza di Bengala*: comprende le Provincie *inferiori* e l'*Assam*: *Calcutta*, c. l. con 400,000 abit. presso le foci del Gange; c. p. *Dacca* a greco di Calcutta, *Patna* sul Gange, *Monghir* a levante della suddetta, *Jaggrenat* sul Maanhedy: nel regno di Assam *Jorhat* presso il Bramaputra: le Provincie *superiori*, o *a maestro*, colle città di *Benares* sul Gange, e parimente su di esso *Mirzapur*, *Allahabad*, *Caunpur*; *Agra* o *Delhi* sul *Giumna* influente del Gange: il Regno d'*Aude*; *Lucknow* c. l. sul *Gumti*, e *Fizabad* città ragguardevole· il *Pendgiab*, c. l. *Lahore* sul *Ravi*; c. p. *Amrestir* a scirocco, e *Multan* a libeccio di Lahore. *Peisciaver* sul lembo settentrionale: Provincie del *centro*, c. p. *Nagpur* poco sotto al Tropico del Cancro.

Gli *Stati protetti* inclusi in questa presidenza sono: il Regno di *Cascemir*, detto il *paradiso dell' India*: capitale *Cascemir* a *Serinagar* con 40,000 abitanti sul *Gelam*: il Regno di *Sicchim* tra il Nepal e il Butan, capitale *Tumleng*: il Regno di *Bawalpur* fra l'Indo e il Sutledge, capitale la città omonima: il *Ragiostan* o *Ragiputana* (unione di molti piccoli stati), a mezzodì del Pendgiab; c. p. *Odeypur*, o *Giajapur*: il Regno di *Holcar*, capitale *Indor*, a piè dei monti Vindaja: il Regno di *Scindiah* a mezzodì dell'anzidetto, capitale *Gualior* sul parallelo 26°: il Regno di *Bopal* o *Bhopul* presso i monti Vindaja nel Malwah, con capitale omonima: il *Bundelcund*, capitale *Callinger* non lungi da Allah-Abad: il Regno di *Nizam* che occupa il centro del rialto del Decan colla capitale *Hayderabad*, sul *Musah* influente del Kristna, c. p. *Golconda*, *Aurengabad* od *Ellora*.

2° *Presidenza di Bombay*: contiene la Provincia del *Concan*, capitale *Bombay* con 800,000 abitanti, sopra un'isoletta, a settentrione della quale sono altre due chiamate *Elefanta* e *Salsetta*: la Provincia del *Guzarate*, c. l. *Surate* sul primo ingresso del golfo di Cambaia, *Barosc*, presso la foce del Nerbudda: la Provincia di *Aurengabad*, c. l. *Punah* a scirocco di Bombay: la Provincia di *Bedgiapur* o *Visapur*, c. l. la città omonima sul parallelo 15°: la Provincia del *Sind*, c. l. *Heiderbod* sull'Indo; c. p. *Tatta* e *Curacci* parimente sull' Indo.

Gli *Stati protetti* compresi in questa presidenza sono i piccoli Regni di *Colapur* o *Sawant-Warry* colle capitali omonime, situati nel Bedgiapur; il Regno di *Guicowor* nel Guzarate, capitale *Barodu*; come pure nel Guzarate è situato il Regno di *Cambay* colla città omonima per capitale; e il Regno di *Cotch* o *Caccia* nella penisola dello stesso nome, capitale *Bhugi* a settentrione, e *Mandavi* c. p. a mezzodì.

3° *Presidenza di Madras*: si estende sulla Provincia dei *Sircari* o *Circari del Nord*, ove sono le città di *Ganiam*, *Cicacole*, *Masulipatam* tutte marittime: la Provincia del *Carnate* lungo la costa detta del *Coramandel*, *Madras*, c. l. con 700,000 abitanti; c. p. *Arcot* a libeccio di Madras, *Cillimburum*, *Tranquebar* (ceduta dalla Danimarca), *Negapatam*, *Tangiaor* o *Tricinopoli* città marittime: la Provincia del *Coimbetur*, c. l. la città omonima: la Provincia del *Malabar*, c. l. *Buypur*; c. p. *Calicut* presso l'anzidetta, e a settentrione di Calicut *Cannanore*: nella Provincia di *Kanara*, c. l. *Mangalore*: in quella di *Balaghat*, *Bellary*: nella Provincia del *Misore*, c. l. *Seringapatam*.

Gli *Stati protetti* in questa presidenza sono il Regno di *Misore* capitale *Misore* a mezzodì di Seringapatam; c. p. *Bangalore* a greco della anzidetta: il Regno di *Coscin*, capitale la città omonima sotto il parallelo 10°: il Regno di *Travancore* capit. *Trivanderum* a mezzodì di Coscin.

Il governo di Ceylan comprende l'isola di questo nome, di cui è c. l. *Colombo* sulla costa occidentale con 70,000 abitanti; c. p. *Candy* nel centro, *Trincomeli* sulla costa orientale.

Stati protetti sono l' arcipelago delle *Laccadive*, e l'altro delle *Maldive* (composti di atolli di corallo): la capitale delle Maldive è *Malé*.

II° *Stati indipendenti* non sono che due: 1° il Regno di *Nepal*, fra l' Immalaia e l' Indostan, che ha per capitale *Catmandù* con 50.000 abitanti; c. p. *Gorca*: 2° il *Butan*, luoghi principali *Punacca* e *Tassisudon*.

III° Le *Colonie portoghesi e francesi*, non son più adesso nè sì numerose, nè sì fiorenti come nel passato: non è rimasto ai Portoghesi che un territorio non grande sulla costa occidentale della penisola, colle due città fra loro vicine di *Goa* e *Città nuova di Goa*, *Damaun* a mezzogiorno di Surate, e *Diu* in un' isoletta a mezzodì del Guzarate.

I possessi francesi sono nel Decan sparsi qua e là, con un'area di 400 chil. quadr. e 226.000 abitanti; c. l. è *Pondichery*, città marittima a mezzodì di Madras, *Carical* alla foce del Cavery, *Yanaoum* presso la foce del Godavery, *Chandernagor* al settentrione di Calcutta, *Mahé* sulla costa del Malabar a settentrione di Calicut.

6. L' *Iran* o *Persia*, *Herat*, *Afganistan* e *Belucistan*

La regione dell'*Iran* sta fra il Caspio e il Turan a settentrione, l' Indo a levante, i golfi d' Oman e Persico a mezzodì e la Mesopotamia a ponente: ha un' area di 2,400,000 chil. quad. Si divide in *Persia* a ponente, e *Herat*, *Afganistan* e *Belucistan* a levante.

Il regno di *Persia* si divide in 11 province, che sono l' *Aderbaigian* a levante, c. l. *Tauris* sull' Agi influente del lago *Ormia*: l' *Irak-Agemi* (antica Media) con *Teheran* capitale del regno con 120.000 abitanti, a piè dei monti Elbours; c. p. *Hamadan* (*Ecbatana* anticam.) a libeccio della capitale, *Cascian* e *Ispahan* (antica capitale): il *Curdistan* a ponente, c. l. *Chirmanscià*: il *Cusistan* a libeccio, c. l. *Sciuster*; c. p. *Dirful* (presso l'antica *Susa*): il *Farsistan*, c. l. *Sciras* (a 48 chil. da essa sono le rovine di *Persepoli*); c. p. *Abuscer* sul golfo Persico, *Lar* a mezzodì, *Yezd* nel centro della Persia: il *Cherman*, c. l. la città omonima a mezzodì di Yezd (*Bender-Abbas* sullo stretto di Ormus e l'isola di *Chiscm* appartengono all' Imano di Mascate): il *Cuistan*, c. l. *Birgian*: il *Corassan* a settentrione, c. l. *Mesced*: il *Tabaristan*, c. l. *Damgan*: il *Mazanderan*, c. l. *Balfruss* sul Caspio; c. p. *Asterabad*: il *Ghilan*, c. l. *Recht* parimente sul Caspio. La popolazione ascende a 10,000,000, la religione generale è l' Islamismo, di alcuni il Mazdeismo o Magismo; il governo monarchico dispotico sotto un principe detto *Sciah*.

A levante della Persia è lo stato di *Herat* con un milione e mezzo di abitanti, capitale *Herat* quasi nel centro dello stato, e *Farrah* presso il lago Hamun.

A ponente è l'*Afganistan* con 4 milioni e mezzo di abitanti, diviso in tre regioni, *Cabul*, *Candahar* e *Seistan*, c. l. *Cabul* sul fiume omonimo, con 60.000 abitanti; c. p. *Gazna* a mezzodì di Cabul, *Candahar* a libeccio dell' antecedente.

A mezzodì dei sunnominati è lo stato di *Belucistan*, con le città di *Chelat* a settentrione, *Gondava* a levante e *Guadel* sulla metà della costa marittima.

Questi tre stati sono divisi in tribù pastorali o semibarbare, soggette ad alcuni *Khan* o capi: tuttavia il Khan di Cabul e quel di Chelat pretendono essere i sovrani ciascuno del proprio stato.

7. L' *Arabia*.

La penisola araba ha un' area di 2.640,000 chil. quad. e una popolazione di 8,000.000. Confina a settentrione colla Soria e Mesopotamia, a levante col golfo Persico e col golfo di Oman, a mezzodì col mar di Oman, a ponente col mar Rosso e coll' Egitto.

Si divide 1° in *Arabia Petrea* a maestro, e comprende la penisola del *Sinai*; città *Tor* e *Acaba*: 2° in *Heggias* (o terra del pellegrinaggio) a occidente, colle città di *Medina*, con *Jambo*, suo porto; *Mecca* con *Gidda* suo porto: 3° in *Yemen* (o Arabia felice degli antichi) a mezzodì dell' Heggias colle città di *Sana* nel centro, *Moca* sul Bab-el-Mandeb, *Aden* (appartenente agl'Inglesi) sul golfo omonimo: 4° in *Hadramaut* a mezzodì della penisola con *Macalla* e *Dhafar* città marittime: 5° in *Oman* e *regno di Muscate* (cui appar-

tieno una parte del littorale della Persia e del Beluciatan); c. p. *Mascate* sul golfo di Oman, *Matrah* allato ad esso, *Sohar* sul golfo ominato, *Sciangià* sul golfo Persico, *Bedaa* sulla costa orientale della penisola di Bahrein, *Menamah*, la più importante città dell'isola di Bahrein: 6° in *El-Hasa*, regione lungo il golfo Persico, c. l. *Hufuf*, *Mubarras* poco lungi dalla prima, *El-Catif* e *Cuet*; 7° nel *Nedged* ossia l'acrocoro centrale, colle città di *Riad*, *Oneizah* o *Hail*. Il deserto a settentrione del Nedged dicesi deserto di *Siria*, gli altri che lo circondano formano quella parte detta dagli antichi *Arabia deserta*. Molti degli abitanti dell'Arabia sono nomadi.

L'Heggias e l'Yemen sono vassalli della Turchia: gli altri stati sono retti da *Imani* fra cui il più potente è quello di Mascate. El-Hasa e il Nedged sono soggetti ai Vababiti.

8. (parte occidentale) La *Transcaucasia* o *Paese del Caucaso asiatico*.

Questa regione che sopra un'area di 181,674 chil. quad. contiene 2,434,500 abit. si divide in quattro governi, o due territori, colle seguenti città; *Tiflis* c. l. della Georgia con 30,000 abit., ed *Elisabetopoli*; *Anacliu* nella Mingrelia, porto sul Mar Nero; *Cutais* nell'Imerezia e *Alcazio*; *Bacù* nello Scirvan, porto sul Caspio; *Erivan* nell'Armenia russa.

9. *Turchia asiatica*.

La *Turchia asiatica* forma colla Turchia europea un solo impero: confina a settentrione col Mar Nero, a levante colla Transcaucasia e colla Persia; a mezzodì coll'Arabia, e col Mediterraneo; a ponente coll'Arcipelago o col mar di Marmara: ha un'estensione di 1,750,000 chil. quad. e una popolazione di 16,500,000 abit. Comprende 1° l'Asia Minore o Anatolia colle isole; 2° l'Armenia; 3° il Kurdistan turco; 4° la Mesopotamia; 5° l'Irah-Arabi; 6° la Siria.

1° L'*Asia Minore* o *Anatolia*, penisola divisa dall'Europa dagli stretti dei Dardanelli e di Costantinopoli, si divide in 7 *livas* o sangiacati, ed ha per città principali *Trebisonda* sul mar Nero, *Amasia*, *Sinope*, *Scutari*, *Ischmid* (Nicomedia) *Isnich*, (Nicea), *Brussa*, tutte a settentrione; *Smirne* sul golfo omonimo, *Scala-Nuova* incontro a Samo, *Budrum* (Alicarnasso) a settentrione del golfo di Cos, tutte occidentali; *Satalia* sul suo golfo, *Tarso* e *Adana* sono a mezzogiorno: nel centro poi stanno *Cutajé*, *Cara-hissar*, *Angora*, *Konieh* (Iconio), *Casarieh* (Cesarea), *Sivas* (Sebaste). A ponente e a mezzogiorno dell'Asia Minore sono da notare nel Mediterraneo le isole di *Cipro*, c. l. *Nicosia*; o. p. *Famagosta*, *Baffo* (Pafo) e *Larnaca*: nell'Arcipelago, *Rodi* colla città omonima, *Cos*, colla città di *Stanco*; *Samo*, *Patmos*, *Ipsara*, *Chio* o *Scio*, *Metellino* e *Tenedo*. Queste isole hanno in tutte una popolazione di 400,000 abit. sur un'area di 21,000 chil. quad.

2° L'*Armenia* (detta *Turca* per distinguerla dall'altra parte (Aderbaigian) spettante alla Persia) situata fra il mar Nero, la Caucasia, il Curdistan e l'Anatolia, conta per c. p. *Erzerum*, *Bajazid* a mezzogiorno dell'Ararat, *Van* sul lago di questo nome e *Diarbekir* sul *Tigri*.

3° Il *Kurdistan Turco* (perchè anche di questo una parte spetta alla Persia) tra l'Armenia, la Persia e la Mesopotamia, ha per primarie città *Mossul* sul Tigri (presso l'antica Ninive) *Erbil* (Arbela) e *Cherchuch*. Questo paese è parte dell'antica Assiria.

4° La *Mesopotamia* o *Al-Gezirah*, è situata fra 'l Kurdistan, il Tigri e l'Eufrate: sono sue c. p. *Urfa* o *Orfa* (Edessa), presso la riva sinistra dell'Eufrate e *Mardin* a levante di Orfa.

5° L'*Irah-Arabi* o *Babilonide* e *Caldea*, a mezzogiorno della Mesopotamia, da dove l'Eufrate e il Tigri si ravvicinano fino al golfo Persico: o. p. *Bagdad*, sul Tigri, *Hilla* (sulle rovine dell'antica Babilonia) sull'Eufrate a mezzogiorno di Bagdad, al confluente dei detti fiumi *Cornah*, sul Chat-el-Arab *Bassora*.

6° La *Siria* fra l'Anatolia, l'Eufrate, i deserti di Mesopotamia, dell'Arabia e del Sinai, e il Mediterraneo. Fra il Giordano a levante e il Mediterraneo a ponente si estende la *Palestina* divisa in *Galilea* a sett., *Samaria* nel centro, e *Giudea* a mezzogiorno: suolo santificato dalla nascita, predicazione e morte di Gesù Cristo che ivi compì i principali misteri di

sua vita. C. p. sono *Alessandretta* o *Scanderum* sul golfo omonimo, *Antachiè* (Antiochia) a mezzogiorno dell' anzidetta, *Aleppo* nel punto medio fra il littorale e l'Eufrate. Seguitando nell' interno verso mezzodì lasciato il littorale, *Homa*, *Hems*, (più a levante nel deserto le rovine di *Palmira*), *Balbek* (Eliopoli), *Damasco* a piè del Libano, *Taburiè* (Tiberiade) sul lago di questo nome, *Nazaret*, *Naplusa* (Sichem), *Sabaste* sul sito di Samaria, *Gerusalemme*, *Bettelem* e *Hebron*.

Scorrendo poi da settentrione a mezzogiorno i lidi della Siria, si incontrano *Latakiè* (Laodicea) *Tripoli*, *Bayrut* (Berito) *Deir-el-Chamar*, *Saida* (Sidone), *Sur* (Tiro), *S. Giovanni d' Acri* (Tolemaide), *Giaffa*, (Joppo) o *Gaza*.

10. (parte centrale) Il *Turan* o *Tartaria indipendente*.

La regione centrale dell' Asia comprende la Mongolia col deserto di Cobi, la Piccola Bucaria o Thian-scian-nan-lu, la Zungaria o Thian-scian-pe-lu, il Tibet, il Turan o Tartaria Indipendente: qui però non si tratta che dell' ultima, avendo già parlato delle altre a proposito dell' Impero chinese.

Turan, *Turkestan* e *Tartaria Indipendente* chiamasi indistintamente questa regione, che confina a settentrione colla Siberia, a levante colla China, a mezzogiorno coll' Iran, a ponente col Caspio: ha un' estensione di 1,600,000 chil. quad. e una popolazione di 8,000,000. Consta di 3 *Chanati*, cioè *Bucara*, *Chiva* e *Cocand*, e di altri Chanati minori.

Il Chanato di Bucara nel centro ha la città di tal nome per cap. con 80,000 abit. e le altre città di *Samarcanda* a levante di Bucara, e *Balch* a mezzogiorno del Chanato. Il Chanato di Chiva (vassallo della Russia) situato a ponente ha per cap. *Chiva* con 10,000 abit. presso la riva sinistra dell' Amu-Daria; verso la sua foce la città di *Cungrad*. Il Chanato di Cocand o *Ferganà* ha la città di *Cocand*, a levante di questa *Margilah*, o *Namagan* a settentrione di Margilah.

I Chanati minori non faremo che nominarli: Chanato di *Cundus*, di *Cafiristan*, il *Rialto di Pamir*, il Chanato di *Dervos*, di *Hissar* e di *Scert-sebs*

CAPITOLO VIII.

L'AFFRICA.

Art. 1. L' AFFRICA IN GENERALE

1. *Posizione*, *Confini*, *Mari*, *Golfi*, *Stretti*, *Capi*, *Isole ecc.*

Congiunta soltanto al continente antico poll' istmo di Suez, adesso traversato da un gran canale, l' Affrica confina a settentrione col Mediterraneo, a levante coll' Asia, col mar Rosso e l' Oceano Indiano, a mezzogiorno coll' Atlantico. La sua superficie di circa 30,000,000 di chilometri quadrati somigliante alla figura di un cuore, è attraversata dall' Equatore.

Il Mediterraneo che ne bagna la parte settentrionale vi forma lo stretto di *Gibilterra*, per cui si congiunge coll' Atlantico. Fra il capo *Bianco* sulla punta più settentrionale dell' Affrica; e il capo *Bon* si addentra il golfo di *Tunisi*, a levante del quale si apre il golfo di *Gabes* o *Piccola Sirte*, e nel punto più meridionale il golfo di *Sidra* o *Gran Sirte*. L' Oceano Indiano che bagna l' Affrica a levante forma il *Mar Rosso* mediante lo stretto di *Bab-el-Mandeb*, o il golfo di *Aden*, su cui sporge il capo *Guardafui*: il capo *Delgado* e il *Correntes* segnano il principio ed il termine del *canale di Mozambico*, formato dall' Oceano Indiano fra l' Affrica e l' isola di Madagascar. Al canale sussegue la baia di *Delagoa*: la punta meridionale della gran penisola termina col capo dell' *Agulia* da un lato e quello di *Buona Speranza* dall' altro. Svoltando a ponente s' incontrano subito formate dall' Atlantico le baie di *Tavola* e di *S. Elena*, e quella della *Balena* sopra al Tropico del Capricorno; il capo *Negro* sul parallelo 15°, il capo *Lopez* sotto l' Equatore. Forma dipoi l' Atlantico il golfo di *Guinea*, che a ponente e a levante del capo *Formoso* scava i due golfi minori di *Benin*, e di *Biafra*: limita il golfo di Guinea il capo *Palmas*, a maestro del quale è l' altro di *Sierra Leone*. Le due punte più occidentali sull' Atlantico sono il capo *Rosso* e il capo *Verde*: il capo *Bojador* è al mezzogiorno delle Canarie; i capi *Nun*, *Cantin*, e *Bianco boreale* sono nel rima-

nente della costa, risalendo fino allo stretto di Gibilterra. Sono da rammentarsi nell'isola Madagascar il capo *Ambar* a settentrione, e *S. Maria* a mezzogiorno. A confronto delle altre parti del mondo l'Affrica ha minor numero d'isole a sè vicine. Nell'Oceano Indiano è *Socotora* sull'adito del golfo di Aden, e lungo la costa affricana da settentrione a mezzogiorno trovansi *Pemba*, *Zanzibar*, *Monfia*, *Quiloa*: più al largo l'arcipelago delle *Seicelle*, a libeccio di queste le *Almiranti*, all'entrata del canal di Mozambico le *Comore*: l'isola di *Madagascar* una delle maggiori isole del mondo: a levante di essa le *Mascaregne* ossia l'isola *Borbone* o *Riunione*, l'isola *Maurizio* o *di Francia* e quella di *Rodriguez* a greco dell'antecedente. A scirocco dell'Affrica, le isole del *Principe Eduardo*, di *S. Paolo*, di *Amsterdam* e *Cherguelen*. Continuando da mezzogiorno a settentrione si vedono nell'Atlantico gli arcipelaghi di *Tristan d'Acuhna*, di *S Elena*, dell'*Ascensione*: nel golfo di Guinea, le isole di *Annabon*, di *S. Tommaso*, *Do Principe*, di *Fernando Pò*: presso al capo Roxo le isole *Bissagos*, e di *Gorea* presso al capo Verde: di fronte ad esso le isole di *Capo Verde* che ne prendono il nome: l'arcipelago delle *Canarie* (coll'isola del *Ferro*) a settentrione del capo *Bojador*; il gruppo di *Madera* a settentrione delle Canarie, e le *Azore* alla latitudine del Portogallo.

2. *Divisione dell'Affrica in Regioni.*

La figura quasi triangolare dell'Affrica rende analoga la sua divisione in quattro parti, cioè *Affrica settentrionale*, *orientale*, *occidentale* o *centrale*. 1° La prima contiene l'*Egitto*, la *Barberia* e il *Deserto di Sahara*: 2° la seconda la *Nubia*, l'*Abissinia*, i *Gallas*, il *Somal*, lo *Zanguebar*, il *Mozambico* e la *Cafreria*: 3° la terza comprende la *Senegambia*, la *Guinea settentrionale*, la *Guinea meridionale*, la *Cimbebasia*, il *Paese degli Ottentotti* o la *Colonia del Capo*: 4° la quarta abbraccia il *Soudan* ossia *Nigrizia*, divisa in *settentrionale* o *meridionale*.

3. *Sistemi di monti e altipiani.*

Nella Barberia la catena del *Monte Atlante*, formata da due linee parallele di monti, incominola dal capo Nun sull'Atlantico (che probabilmente da essa prende il nome) e termina al capo Bon sul Mediterraneo. Alla catena atlantica succede l'altipiano di *Barca* a levante del golfo di Sidra; a libeccio di questo il rialto di *Fezzan* sull'estremità settentrionale del Sahara. Nell'Egitto a cominciare dal 16° parallelo, due lunghe catene di monti detti *Arabici* a levante, e *Libici* a ponente fiancheggiano il corso del Nilo fin dove esso dividesi in più rami. Seguono i monti del *Soudan* orientale e centrale e la catena dei monti *Kong* o *Sierra Leone*, che separano la Guinea dal Soudan occidentale, e si avanzano ad occupare la parte orientale della Senegambia. Da qui in poi l'Affrica è costituita da un immenso altipiano che discende a scaglioni a settentrione sul Sahara, a levante sulle rive del mare Indiano, a mezzogiorno e ponente su quelle dell'Atlantico. I monti che cingono questo rialto sono a levante i monti del paese di *Somal*, i monti dello *Zanguebar* dove il *Chilimangiaro* che si innalza a 6,160 metri, è la più alta cima del continente; i monti *Lupata* a mezzogiorno del fiume Zambezé, e i monti *Dei Draghi* o *Cathlamba* nella costa di Natal o nella Cafreria. Nella parte meridionale cingon l'acrocoro i monti *Nieuwelden* o *della Neve*; e nell'occidentale i monti della *Guinea* fra cui è il *Camarun* presso il golfo di Biafra alto 4,195 metri, quelli del *Congo*, del paese dei *Damara* e dei *Namaqua*. Nell'interno dell'altipiano sono notevoli i monti *dell'Abissinia*, fra cui il *Decem* che sorge fino a 4,623 metri, l'*Alantica*, il *Mfumbèro* fra i due laghi Nyanza, il *Matoppo* o il *Masciona* fra i fiumi Zambezé e Limpopo.

Nell'isole sono notevoli i monti *Ambotiemens* nel Madagascar, catena che va da un capo all'altro dell'isola: nelle Canarie il *Pico di Teneriffa* alto 3,710 metri.

Pochi vulcani attivi ha l'Affrica: si rammentano come i più notevoli il *Mongo-Ma-Loboh* nel Camarun in Guinea, il *Dofane* in Abissinia, il *Picco di Fogo* nell'isole del Capo Verde, o il *Piton des Neiges* nell'isola Borbone.

4. *Laghi e Fiumi.*

È cosa singolare che i maggiori laghi dell'Affrica si trovino nella zona torrida o

sull'equatore: infatti il lago *Tchad* o *Tsad* è nella Nigrizia o Soudan; l'*Alberto Nyanza*, e *Vittoria Nyanza* (scoperti nel 1863) sono attraversati dall'equatore; il *Tanganica* a mezzogiorno del lago Alberto Nyanza, e il *Niassa Maravi* a mezzogiorno dei sunnominati sul parallelo 11° lat. austr. Più piccoli sono lo *Scirva* a mezzogiorno del Niassa Maravi, e a poca distanza da esso; il *Ngami* a libeccio dello Scirva, sotto il meridiano 41°, il *Zana* o *Dembea* nell'Abissinia, il *Debo* o *Dibbia* nel Soudan occidentale attraversato dal Niger, il *Cayar* a settentrione della Senegambia, e alcuni altri assai piccoli nel Marocco, Algeria e Tunisi.

Quanto ai fiumi l'Affrica si divide in 3 grandi versanti: il settentrionale o del Mediterraneo, l'orientale o dell'Oceano Indiano, l'occidentale o dell'Atlantico. Nel primo sono il *Nilo*. Per le ultime scoperte degl'Inglesi Speker e Baker, si potrebbe dire che è in parte conosciuta la sorgente di questo fiume. Dal lago Vittoria Nyanza esce il fiume *Cari* e si getta poi nell'altro lago Alberto Nyanza, donde uscito, e ricevuto l'affluente *Asera* a destra, e a sinistra l'*Amin*, prende il nome di *Bahr-el-Abiad* o *Fiume bianco;* dipoi ingrossato dal *Bahr-el-Gazal* e dal *Sobat* corre a levante del Sennaar fino a Cartum, ove riceve il *Bahr-el-Azrach* o *Fiume Azzurro*, e prende il nome di Nilo. Quindi scorrendo sempre fra le due catene degli Arabici e Libici, dove queste cessano si aparte in più rami (anticamente sette) e forma il *Delta* egiziano; e dopo un corso di circa 3,800 chilometri si scarica nel Mediterraneo. Gli altri fiumi di questo versante sono il *Megerdà* nel Tunisino, lo *Scelif* nell'Algeria, la *Mulula* nel Marocco. Al versante orientale appartengono il *Giuba* nello Zanguebar colla foce sull'equatore, il *Luvuma* o *Rovuma* tra lo Zanguebar e il Mozambico, lo *Zambezes* fra il Mozambico e il paese di Sofala, il *Sabia* che mette foce sotto Sofala, il *Limpopo* che sbocca presso al capo Corrientes. Nel versante occidentale da mezzogiorno andando a settentrione, l'*Orange* che confina a settentrione la Colonia del Capo; il *Nurse* o *Cunane*, la *Cuanza* e il *Congo* o *Zairo*, nel Congo; l'*Ocanda* o *Agowai* che shocca presso il capo Lopez: il *Niger* o *Cuara* scorre nel Soudan, scende nella Guinea e dividesi in molti rami che formano un gran delta, si getta nel golfo di Guinea; parimente nella Guinea sono i fiumi *Lagos*, *Volta* e *Assinia*. Nella Senegambia il *Rio Grande* a mezzogiorno, la *Gambia* in mezzo e il *Senegal* a settentrione. Nei Sidi Esciam la *Draha* che ne segna il confine meridionale, e nel Marocco il *Tensift* che bagna la città di Marocco, e il *Sebu* che passa per Fez.

5. *Clima, animali, vegetabili, minerali*.

Compresa com'è in gran parte nella zona torrida, l'Affrica, coperta da vasti deserti, soffre calori più forti che altri paesi alla stessa latitudine. La temperatura è meno alta nella Barberia, nel grande altipiano, nella parte meridionale, e in generale nei luoghi elevati: nei bassi il clima è umido e malsano. Nel Sahara nell'Egitto e Nubia non piove mai. Nelle regioni tropicali cioè chiuse entro I due tropici, piove per sei mesi continui, cioè dall'aprile al settembre a settentrione dell'equatore, e dall'ottobre al marzo a mezzogiorno del medesimo. Nei luoghi umidi la vegetazione è maravigliosa, e produce granturco, miglio, saggina, riso, ogni sorta di frutta, agrumi, canne di zucchero, caffè, gomme e materia tintorie, cotone ecc. La regione atlantica nei prodotti si aggnaglia alla Sicilia. In Affrica vivono le bestie più feroci come tigri, leoni, leopardi, iene, pantere, coccodrilli, serpenti di ogni specie: vi sono però scarsi i prodotti minerali: oro e argento in piccola quantità.

6. *Popolazione*, *religione*, *governo*.

Nell'assegnare la cifra della popolazione a questa parte del globo vi è gran disparità fra i geografi, assegnandole chi 100, chi 150 milioni: pare peraltro che pell'autorità già citata (1) si possa portare a 200,000,000. La religione più generalmente professata dagl'indigeni è il Feticismo, vi ha molti seguaci anche l'Islamismo: vi son però molti Cristiani.

(1) V. pag. 450.

Il governo è dappertutto monarchico dispotico.

Art. 2. GLI STATI DELL'AFFRICA

1. (parte setteetrionale) L'*Egitto*.

L'*Egitto* che a settentrione ha il Mediterraneo, a levante il Mar Rosan, a mezzogiorno la Nubia, a ponente i deserti di Libia o l'altipiano di Barca, si divide in *Alto*, *Medio* e *Basso*. Il *Basso Egitto* o *Bahari* si ostende dal mare fino al Cairo; e vi si notaoo le eittà di *Alessandria* (porto), *Abukir*, a greco di essa, *Rosetta* nel mezzo del Delta, *Damietta* a levante dell'antecedente, *Porto Said* oittà ouova all'entrata del neovo caeale dall'istmo, neova pure è *Ismailia* lungo il canale; *Suez* situata al termiee di osso. L'Egitto Medio o *Uestaneh* va dal Cairo fino presso Siut· vi ha il *Càiro* capitalo dell'Egitto, sol Nilo, eoe 260,000 abitanti: di fronte sulla siniatra del Nilo vedesi *Gizeh* ove si ergono le celebri Piramidi; a mezzogiorno dell'anzidetto. *Meinf* e *Mit-Rohineh* selle rovino dell'antiea *Memfi*. L'*Alto Egitto* o *Said* si atendo da Siut ad Assean: c. l. è *Siut* sol Nilo, *Girgeh* a mezzodl di Siut, e *Denderah* a mezzodl di Girgeh tutte sul Nilo; *Carnac* a *Luxor* sulla riva destra, e *Medimet-Abu* sulla sinistra del Nilo sulle rovine dall' antica *Tebe*; *Cosseir* a Greco sul mar Rosso, *Esneh* a mezzogiorno di Luxor, e *Assuan* (l'autica Sienc) sull'eltimo confino. Nol deserto di Libia dipendente dall'Egitto vi sono sei *oasi* di cei la principalo è quella di *Sihuah* o di *Giove Ammone*.

La popolazione ascende a 5.000.000 eirea di abitanti: il governo è assoluto, esereitato da un Pascià vassallo della Turchia col titolo di vieerè: le religioni ivi professato sono l'islamismo, il cristianesimo o il giudaismo.

2. La *Barbaria*; cioè *Marocco*, *Algeria* a *Reggenze di Tunisi* e *di Tripali*.

Coe questo nome di *Barberia* vien indieata tutta le regione dell'Affrica settentrionalo che si estende lungo il Mediterraneo, dal eoefleo occidentale dell'Egitto fino all'Atlantieo. Comprende A l'Impero di Marocco, B l'Algeria, C la Reggenza di Tunisi, le quali con eome collettivo dieonsi *Mogreb*, D la Reggenza di Tripoli.

A L'*impero del Marocco* (l'antica *Mauritania*) di un'area di 590,000 ebil. q coefina a setteetrione col Mediterraneo, a levante coll'Algeria, a mezzogiorno col Sahara, ad oceidente coll'Atlantico. Città principali sono *Tetuan* (porto) sul Mediterraeeo a levante dello stretto di Gibilterra, o *Tangari* sull'Atlantico a ponento dello stesso; a mezzogioreo di Tangeri *Salè*, *Fez* sei Sebu, *Mequinez* a libeccio di Fez, *Marocco* sul Teeaift capitale dell'impero con 50,000 abitanti; *Safi* e *Mogador* porti nell'Atlantico. Nei Sahara appartenente al Marocco si trovano delle Oasi fertilissime ove si notano le città o villaggi di *Tarudante*, *Talla*, *Draha* e *Tafilet*.

È da rammentar qui il regno di *Sidi-Esciam* colla sua eap. *Talent*. e c. p. *Tamanart*, *Nun* e *Glemin*, situato a mezzogiorno del Marocco lungo l'Atlantico, limitato a mezzogiorno dal Draha: stato, secondo alcuni, indipoedonte, secondo altri, vassallo del Marocco.

Como pure è da notaro che *Ceuta* all'entrata dello stretto di Gibilterra, con alcuni villaggi, appartiene alla Spagna

B L'*Algeria* confina a settentrioeo col Mediterraeeo, a levante col Tunisieo, a mezzogiorno eul Sahara, a ponente col Marocco: ha un'area di 470,000 chil. q. Si divide nelle provineie di Orano, colle oittà di *Orano* (porto). *Tlemcen* al mezzogiorno di esso, *Mascara* e *Mostaganem*: di Algeri con *Algeri*, città marittima eon 52 000 abitanti, capoluogo, *Milianah* sul versante dell'Atlaote, *Charchell* città marittima, e *Blidah* · nel Sahara algerino, ovo sono *Ait-Lhassen*, *Laghuat*, *Gardaja* o *Uargla*: nella provincia di *Costantina* colla eittà di questo nomo o *Philippevilla* eon lengi ambedue dal maro, *Bona* (porto) presso la quale sono la rovine dell'antica *Ippona*. Il Sahara algerino contiene due Oasi, l'*Ulad-Rir* e il *Suf*.

L'Algeria ehe ha una popolazione di 3.000.000 di abit. appartieno alla Francia che la conquistò nel 1830.

C La *Reggenza di Tunisi* tra l'Algeria o il Mediterraneo, ha una superficie di 130,000 chil. quadri colle eittà *Tunisi*, capitale,

con 120,000 abitanti, situata sul mare in vicinanza delle rovine di *Cartagine*, col porto della *Goletta* e le città di *Biserta*, *Mahadia*, *Gabes* sul golfo, *Susa* e *Sfaks*, tutte sul littorale; nell' interno *El-kef* e *Kairuan*. Questo stato che conta 2 milioni di abitanti è governato da un *Bey*, con una certa dipendenza dalla Turchia.

D La *Reggenza di Tripoli* confina col Tunisino, coll' Algeria, col Sahara, coll'Egitto e il Mediterraneo: ha un'area di 900.000 chil. quadr., e può dirsi la parte marittima del Sahara centrale, componendosi di altipiani, di deserti e di alcune oasi. Comprende la Reggenza di Tripoli, con *Tripoli* capitale (porto con 15,000 abitanti): il *paese di Fezzan*, il cui *Sultano* è tributario di Tripoli, colla città di *Murzuk* capitale, posta a mezzogiorno, e *Sokna* a settentrione: il paese di *Barca* con *Bengazzi* o *Bernik* (l'antica *Berenice*) sul golfo di Sidra, e *Krennah*. Nel deserto di Sahara dipendente da Tripoli è l'oasi di *Augilah*. Questa reggenza con 700,000 abitanti appartenente alla Turchia è governata da un *Pascià* turco.

3. Il *deserto di Sahara*.

Il *Sahara*, vasta regione di un'area di circa 7,500,000 chil. quadr., confina a settentrione coll'altopiano di Barca e colla catena dell'Atlante, a levante colla Nubia e l'Egitto, a mezzogiorno colla Nigrizia, a ponente coll'Oceano Atlantico. Si può dividere 1° in *orientale* o regione dei *Tibbù* ov'è l'oasi di *Kufarah* colla città di *Kebabo* sul parallelo 25° di latitudine boreale; di *Borgu* colla città di *Jen*, a mezzogiorno della suddetta; di *Bilma* fra i paralleli 18° e 20°, ov'è *Ascenuma*, residenza del capo dei Tibbù. 2° in Sahara *centrale* o regione dei *Tuareghi*, ove a settentrione sono le oasi di *Ghat*, colle città *Ghat*, *Barket* e *Gianet*, tra loro prossime sopra il Tropico del Cancro, presso al Fezzan: di *Gebel-Hoggar* o *Ahaggar* colla città d'*Ideles*: di *Tuat* colla città di *Ain-Sala*: e a mezzogiorno l'oasi di *Gebel-Air* o *Asben* colla città di *Agades*, e quella di *Damarghù*, città *Thaghelal*. 3° in Sahara *occidentale* o regione dei *Mauri* colle oasi di *Aderer* o *Adrar*, di *Tiris*, di *Tangant* o *Taganet* (colla città di *Tiscit*), di *Ualata*, e di *El-Hodh*, città *Kasambara*. La popolazione del Sahara è molto incerta: si calcola a 1,000,000 di abitanti.

4 (parte orientale) La *Nubia* e il *Soudan Egiziano*.

La *Nubia* confina a settentrione coll'Egitto, a levante col mar Rosso, a mezzogiorno coll'Abissinia, a ponente col Sahara. È divisa in parecchie tribù che riconoscono quasi tutto l'autorità del vicerè di Egitto. Eccone i vari paesi andando da mezzogiorno a settentrione: il *Dar Scendy*, il *Dar Gial* o *Dar Damer* colle capitali omonime, il *Dar Berber* o il *Robatat*, il *Dar Sciaichiè*, cap. *Corti*, il *Dar Dongola* cap. *Nuova Dongola* o *Maracà*, il *Dar Soccot* cap. *Amarah*, la *Bassa Nubia*, cap. *Derr*, altre città *Ipsambul* e *Ibrim*. Il littorale della Nubia sul Mar Rosso, detto anche *Samarah* appartiene di nome alla Turchia, che in fatto non vi possiede che *Suachim* e *Gef*.

Il *Soudan Egiziano* che si estende dal parall. 16° di lat. bor. fino alla confluenza del Sobat col Nilo, si divide in *Dar Alfal* a settentrione, con *Cartum* capoluogo al confluente del Nilo Bianco e Nilo Azzurro: in *Sennaar* a levante, colla città di *Sennaar* sul Nilo Azzurro, e *Mesalamieh*, *Whole-Medina* e *Famaca*: e in *Cordofan* a ponente, c. p. *El-Obeid* e *Tassin*.

La Nubia e il Soudan sopra un territorio di 1,100,000 chil. quadr. contengono una popolazione di 2 o 3 millioni. Anche i paesi del Soudan sono in parte dipendenti, in parte tributari dell'Egitto.

5. L'*Abissinia*.

Questo paese confina a settentrione colla Nubia, a levante coll'Adel e col Mar Rosso; a mezzogiorno e ponente ne sono ignoti i precisi confini, e per conseguenza anche la cifra dell'area: la stiman però non inferiore a quella della Francia. Consiste in un grande acrocoro granitico, fertile o pittoresco, che declina ripido sul Mar Rosso, e a larghi scaglioni dagli altri lati. Si divide in tre regni cioè *Tigrè* a settentrione, *Amhara* a mezzogiorno, *Scioa* a scirocco dell'Ambara: si aggiunge la provincia turca dal *Massuah* lungo la costa. Capitale del *Tigrè* è *Adua* o *Adoua* a settentrione con 5,000 abitanti;

c. p. *Axum*, antica capitale: *Gondar* sul lago Zana o Dembea coe 10,000 abit. capitale dell' Atehara e di tutto lo stato: altre città *Buso*. *Corata* sullo atesso lago: dello Scina è cap. *Ancober* con 6,000 abitanti, o. p *Aleyu-Acuba* a levante dell' anzidetta. La popolazione si congettura di 4,500,000 abit: la religioue è la cristiaaa; il governo, assoluto sotto un imperatore ehe porta il titolo di *Negus*. La provincia turca del *Mussuah* è una continuazioue del Samarab osata littorale nubiano sul mar Rosso. Ivi è la città di *Massuah* da cui la provincia prende il nome, ed è situata sur un' isoletta di corallo

6. I *Gallas*, co, il *Somal*, lo *Zanguebor*, il *Mozambico* e la *Cafreria*.

A Il paese compreso fra l' Abisainia a settentrione e il lago Vittoria Nyanza a mezzodì, detto dei *Gallas*, è tuttora pocu conosciuto. Le principali parti di cui componesi aoeo il *Goderu* a settentrione, il *Bimbiscì* a maestro, l' *Enarea* nel centro, il *Gimna* a mezzodì dell' anzidetto, e il *Caffa* a mezzodì del Gimea. Città notavoli non vi sono. Un tempo faceva parte dell' Abiasinia, ora è indipendenta da essa.

Tra l' Abisaluia, il mar Rosso, il golfo di Aden, il paese di Somal e i Gallas sta il paese degli *Adel* o *Danachili*, costituito dal pendio orientale dell' altipiano d' Abissinia: le sue principali città sono *Oboch* appartenente alia Francia sullo stretto di Bab-el-Maedeb, *Musciah* a mezzodì di *Oboch*, isoletta occupata dagl' Inglesi, e *Berberah* parimente sul golfo.

Il *Regno di Harar* attraversato dal 10° parallelo e dal 60° meridiano, paese ancora poco conosciuto, ha per capitale *Aduri* con 10.000 abit.

B Il Paese di *Somal*, detto prima *Costa di Aian*, occupa quella apecie di penisola che finisce col capo Guardaful; ha le città marittime di *Cheram* a levante di Berberah, *Magagiù* o *Magadosciù*, *Murca* e *Brahua*, sull' oceano Indiano, appartenenti al Sultano dello Zanguebar.

C Lo *Zanguebar* che dall' equatore fino al capo Delgado occupa la scarpa orientale del grande altipiano, contiene la città di *Zanzibar* nell' isola omonima con 100,000 abit.: *Bagamoio*, *Pangani*, *Mombas*, *Melinda*, *Quiloa*, città tutte marittime.

D Dal capo Delgado al golfo di Delagoa, lungo il canale che da esso prende nome, il paese chiamasi *Mozambico*, ed esso pure occupa la scarpa orieetale del grande altipiano, ed anche parte dell'altipiano stesso. Porta il titolo di *Capitaneria*, e si divide in cinque distretti denominati da cinque città: *Mozambico* capitale con 8,000 abit., *Quilimani* presso la foce dello Zambezee in un'isoletta, *Sena*, *Tetè* sulle rivo dello stesso fiume, *Sofala* sul mare a mezzodì di Sena.

E Dal golfo di Delagoa fino al 45° meridiano tutta la scarpa dell' altipiaeo centrale si chiama *Cafreria* (nome che si dà anche generalmente a tutta la parte di scirocco dell' Affrica). Si divide in *Cafreria inglese*, in Coloeia di *Natal*, ov' è *Porto Natale* città principale, e in *Cafreria indipendente* o paese degli *Zulù*.

7. (parte occidentale) La *Senegambia*.

La *Senegambia* così detta dal Senegal e dalla Gambia suoi fiumi priocipali, ha il Sahara a settentrione, il Soudan a levante, la Guinea a mezzogiorno, l' Oceano Atlantico a ponente. Il paese è diviso in varie tribù barbare sotto propri capi, alle quali soprasta lo *Sceich* di una tribù araba, conosciuto sotto il nome di re dei *Trarsa*. Vi hanno colonie europee, e prima fra esse quella della Francia detta la *Colonia del Senegal* coe 250,000 abit., *S.t Louis* capitale in un' isoletta di fronte alla foce del Senegal con 12,000 abit., varie *fattorie*, e l' isola di *Gorea* a mezzodì del Capo Verde: in secondo luogo, le *Colonie Inglesi* nella valle della Gambia, che contengono 7.000 abit, coe *S. Maria* di *Bathurst* capitale, alla foce della Gambia, e diverse fattorie. Anche ai Portoghesi è rimasto qualche possesso, come le isole *Bissagos*, a mezzodì del Capo Roxo, e le fattorie di *Cacheo*, *Farim* ecc.

8. *Guinea superiore*.

Dal fiume Sierra Leona o Rochelle fino al capo Lopez si estende la *Guinea*, divisa dal Niger o Cuara in *occidentale* e *orientale*: la prima, separata dal Soudae mediante

i monti Kong, prende sulla sua costa marittima diversi nomi. Incominciando da ponente: *Costa di Sierra Leona*, che va dal capo omonimo fino al capo Mesurado, possedimento inglese, capitale *Freetown*: *Costa del Pepe* o *di Liberia* dal capo Mesurado al capo Palmas. Questo stato ebbe principio nel 1822 da una colonia americana di Negri affrancati da una società, e fatti trasportare su questa spiaggia, ove si costituirono in repubblica: questa sopra un'area di 35,000 chil. quad. e 16,000 abit. ha per capitale *Monrovia*, città marittima con 3,000 abit. e *Harper*: *Costa dell' Avorio* o *dei Denti* dal capo Palmas all' Assinia, con due fattorie francesi *Gran-Bassam* e *Assinia*: la *Costa d' Oro* e *di Ascianti* fra l'Assinia e il fiume Volta. Il principale stato di questa regione è il *Regno degli Ascianti*, che ha per capitale *Cumassia* con 15,000 abit. e il cui capo estende la sua autorità sugli altri regni della contrada: vi hanno sulla costa fattorie inglesi (c. p. *Cape-Coast*), francesi e olandesi: seguono il *Regno di Dahomei*, e la *Costa degli Schiavi* o di *Benin*: del Regno di Dahomei capitale è *Abomeh*, *Calmina* o *Calamina* residenza del re, *Waidah*, città marittima, ove si fa tuttora la tratta degli schiavi: il *Regno di Benin* ha la capitale dello stesso nome. Vi ha pure il *Regno di Abeokuta* colla capitale omonima, il *Regno di Lagos* protetto dagl' Inglesi, e il paese di *Yorriba* a maestro dell' antecedente. Sulla costa posseggono gl' Inglesi *Lagos*, e i Francesi *Porto Nuovo*.

La Guinea orientale si divide in *Costa di Calabar*, coi villaggi di *Camerun*, *Vecchio-Calabar*, *Bonny* e *Nuovo Calabar* (l'interno è poco conosciuto), e in *Costa di Gabon*, ov'è la francese *Colonia di Gabon* coi villaggi di *Libreville* e *Louis*.

9. *Guinea inferiore*, o *Congo*.

Stendesi questa regione dal capo Lopez al capo Negro, per una lunghezza di quasi 2,000 chil., e si divide in *Guinea settentrionale* e *meridionale*. La prima è indipendente, la seconda è soggetta al Portogallo. La settentrionale comprende il *Loango*, città *Buali* o *Loango*; il *Cacongo* colla città di *Malumba*; il *Ngoyo*, città *Cabenda*; il *Congo* propriamente detto, città *Bamba*, *S. Salvatore*, o *Banza-Congo*, *Sinda* e *Batta*. La meridionale si divide nella provincia di *Angola*, c. l. *S. Paolo di Loanda*, c. p. *Calumbo*, *Colungo*, *Cassingè*; e nella provincia di *Benguela* colle città di *S. Filippo di Benguela*, e *Mossamedes*.

10. *Cimbebasia* e *Ottentotti*.

Quell' arida e deserta costa che dal fiume Cuanene si estende all' Orange, chiamasi *Cimbebasia*: nella parte meridionale è abitata dai *Namaqua* e dai *Damara*, e non vi si può notare altro che *Barmen* stazione di Missionari, al di sopra del Tropico del Capricorno.

Gli *Ottentotti* occupano parte dell' altipiano centrale e parte del suo pendio occidentale, al settentrione del fiume Orange. Tra le loro tribù nomadi si distinguono i *Corana*, i *Namaqua* e i *Boscimani*: essi sono indipendenti: quelli poi che abitano a mezzodì dell'Orange sono annessi alla colonia inglese del Capo.

11. *Colonia del Capo*.

Il vertice dell' angolo formato dalle due parti orientale e occidentale dell'Affrica è occupato dalla *Colonia del Capo*, che comprende una parte della Cafreria e dell' Ottentozia. Confina colla Cafreria indipendente a levante, cogli Ottentotti indipendenti a settentrione, in ogni rimanente col mare, ed ha un' area di 518,000 chil. quad. ed una popolazione di 652,000 abit. colle città di *Capo*, capitale della Colonia con 40,000 abit., di *Simon's Town*, *Costanza*, *Paarl* e *Worcester* tutte ad occidente; *Graham's Town*, *Porto Elisabetta*, *Uitenhage* a levante, *East-London* e *William* nella Cafreria inglese.

12. (parte centrale) *Soudan* o *Nigrizia* e *altre regioni interne*.

Questa regione che confina a settentrione col Sahara, a levante col Soudan Egiziano, a mezzogiorno colla Guinea, a ponente colla Senegambia, è una zona lunga 4,600 chil. e larga dai 600 ai 700. Si divide 1° in *occidentale*, 2° *centrale*, 3° *orientale*.

1° Nella prima si comprendono i paesi dei *Mandinghi* sull' alto Niger, o. *Burè*;

del *Bamburo* a settentrione dell'anzidetta, c. *Sego*; del *Maseino* o *Massena* a levante del Bambara, c. *Gennè*; del *Tombo-ctù* a settentrione dei nominati, c. *Tombactù* e *Calnra*; del *Sonrhai* n *Songoi* sopra ambe le rive del Niger, c. *Gagho*, o *Gogo*; del *Gurma* sulla destre del Niger; del *Borgu* parimente sulla destra del fiume, c. *Bussu*.

2° Nella centrale stanno l' *Haussa* a levante del Niger, c. *Say*, *Sokoto*, *Wurno*, *Gando*, *Kano*; il *Bornù* fra l' Haussa e il lago Tchad, c. *Kukana*, *Diksa*; l' *Adamaua* n *Fumbina* a mezzogiorno dell' anzidetto, o. *Yolo* u *Karnuk-Logghene*.

3° Nell'orientale è il *Baghirmi* a scirocco dello Tchad stato tributario del susseguente, c. *Messenn*; il *Kunem* a settentrione e levante dello stesso lago, c. *Mao*; l' *Uaday* o *Der Maba*, cap. *Uarah*, c. *Bescè*, *Yao* e *Mangara*; il *Darfur* tra il precedento e il Cordufan, c. *Cobe*.

A contar dal parallelo 8° lat. bor. al 6° lat. austr. e dal merid 30° al 46°, quasi tutto lo spazio tra questi compreso è affatto inesplorato ed incognito. I paesi a mezzogiorno di questa regione, oggi alquantu conosciuti, sono:

1° Il *bacino del lago Tangantica* o *Ugigi*, sulle cui rive *Uvira* e *Canelè* città nel paese degli *Ugigi*; *Kasek* nel paeso degli *Unyamuesi*; *Lucenda*, *Pembo* e *Sota* sono i luoghi principali nel paese di *Casembè* a mezzogiorno del lago.

2° Il *regno del Londa* esteso a quanto dicesi, dal fiume Coango al lago Tanganiica, e bagnato dal *Liba* uscente dal lago di *Dilolo*.

3° Il *bacino del lago Ngami* sul parallelo 20° latitudine australe: il *Deserto di Kalahari* fra la Cimbebasia e l'Ottentozia: il *Paese dei Esciuono*, propriamente detto, fra il deserto sunnominato e le repubbliche di Orange e Transvaal: principale villaggio *Nuovo Lottncù* a mezzodì.

4° Le due *repubbliche dell'Orange* e *Transvaal* furon formate nel 1834 dai *Boeri* o agricoltori olandesi, che emigrarono dalla Colonia del Capo col loro schiavi, e tolsero questo paese ai Cafri.

La repubblica del fiume Orange con un'area di 160,000 chil. quad. e una popolazione di 50,000 abitanti, è posta fra i Besciuana, il Transvaal, la Cafreria e la Colonia del Capo: vi si trovano le città di *Bloemfonteim* e *Smithfield*.

Il Transvaal con un'area di 280,000 chil. quad. e una popolazione di 40,000 abitanti, è limitato a settentrione e ponente dal Limpopo, a levante dai *Monti dei Draghi* o *Kollamba*, e a mezzogiorno dalla repubblica anzidetta: sue città sono *Pacefstrom*, *Pretosia*, *Oricstad* ecc.

13. *Isole dell' Affrica*.

Delle isole affricane avendo già dato i nomi e la posizione, resta a notare la loro pertinenza, le città notevoli e la popolazione.

Nell' Atlantico, le isole *Azore* sono 10 di cui le principali *Terceira*, c. *Angra*; *S. Miguel*, c. *Ponta Delgada*, *Fajal* e *Pico*: appartengono al Portogallo ed hanno una popolazione di 250,000 anime. Le isole di *Madera*, fra cui principali sono *Madera* (o. *Funchul*) e *Porto Santo*, appartengono esse pure al Portogallo con 126,000 abit. Le isole *Canarie* sono in numero di 21: primarie fra esse sono la *Gran Canaria* (o. *Las Palmas*), *Lancerota*, *Fortaventura* (c. *Betancuria*), *Palma*, *Gomera*, l'*Isola del Ferro*, per cui passa il primo meridiano, e *Teneriffa* (c. *Santa Crus*): esse appartengono alla Spagna con 234,000 abit. Le isole del *Capo Verde*: fra le 10 onde è composto l'arcipelago le maggiori sono: *Santiago* (c. *Porto-Praja*), *S. Antonio*, *S. Vincenzo*, *S. Niccolò*, e *Fogo*: hanno una popolazione di 90,000 abit. e appartengono al Portogallo. Le isole del Golfo di Guinea: *Annabon* e *Fernando Po* appartenenti alla Spagna; *Do Principe* e *S. Tommaso* soggette al Portogallo. L' *Ascensione*, *S. Elena* e *Tristan d' Acunha* parimente nell' Atlantico, sui paralleli 8°, 16° e 38° latitudine australe, spettano all' Inghilterra.

Nell' Oceano Indiano *Madagascar* è la massima isola, con un'area di 400,000 chil. quad. e 3,000,000 di abit., capitale *Tananariva* nel centro dell'isola: c. p. *Tamatoea* sulla costa orientale, *Buenio Boina* a maestro. Le isolette di *Nossibè* presso la punta settentrionale, e di *S. Mario* presso la costa orientale del Madagascar, spettano alla Francia. *Socotora* presso il capo Guardafui, c. *Tamaride*, dipende dall'imano di Muscate. Le isole *Comore* sull' en-

trata settentrionale del canal di Mozambico, sono *Gran Comora* o *Angasija*, *Mohillo* o *Angiuan*, con una popolazione di 48,000 abit. e formano un regno il cui Sultano risiede a *Macadù* in Angiuan: la quarta, *Mayotta*, appartiene alla Francia, c. *Daaudzi*. L'isola *Borbone* o *Riunione*, con 180.000 abit., appartenente alla Francia, ha *S.t Denis* c. l. e c. *S.t Pierre*. Dipendono dall'Inghilterra l'isola di *Francia* o *Maurizio*, con 320,000 abit. e la città di *Port-Luis*; l'isola *Rodriguez* a greco dell'anzidetta, e a settentrione di casa le *Seycelle* in numero di 30, con 7 o 8,000 abit. di cui la principale è *Mahé* colla città *Port-Victoria*. Le isole *Amiranti* appena son popolate, quelle di *S. Paolo*, *Nuovo Amsterdam* e la *Terra di Kerguelen* o *della Desolazione* sono deserte.

CAPITOLO IX

L'AMERICA.

Art. 1. L'AMERICA IN GENERALE.

1. *Confini*, *Mari*.

Le tre parti, Europa, Asia e Affrica, finqui percorse formano il continente *antico*: una sola, ed è l'America, costituisce il *nuovo*. Per estensione è la seconda fra le parti del mondo, ed ha una superficie di 40,000,000 di chil. quad. (compresa la Groenlandia e le Terre artiche); una lunghezza di circa 14,600 chil. (ed è perciò il più lungo fra i continenti), e una larghezza massima, nella parte settentrionale, di 6,280, nella meridionale di 5,000. È disgiunta affatto dagli altri continenti, e perciò confina per ogni lato col mare; cioè a settentrione coll'Oceano glaciale artico, a levante coll'Atlantico, a mezzodì coll'Oceano antartico, a ponente col Grand'Oceano. Non sono molti i mari formati da questi oceani: il *mar di Behring* formato dall'Artico fra l'Asia e l'America a settentrione, il *mar dei Caraibi* o *delle Antille* formato dall'Atlantico fra l'America settentrionale e la meridionale, e il *mar Vermiglio* formato dal Grand'Oceano fra la penisola di California e il Continente; meglio però che fra i mari questo si annovera fra i golfi.

2. *Penisole* ed *Isole*.

Alla prima occhiata che si dia alla carta dell'America, si nota subito che non solo questo continente consta di due parti tendenti alla forma triangolare congiunte fra loro da un istmo; ma che la settentrionale nella sua parte superiore è, per così dire, spezzettata in grandi e piccole penisole ed isole assai numerose; dove la meridionale ha come l'Affrica il contorno delle coste quasi unito. Facendoci da maestro, troviamo una penisola assai vasta, detta l'*America Russa*, che spinge sul mar di Behring altre piccole penisole, fra cui una più lunga ma più stretta nominata *Aljaska*: venendo da maestro a perfetto settentrione, due altre penisole si sporgon dal continente sull'Oceano artico, l'una detta *Boothia Felice*, l'altra a levante di questa, detta di *Melville*. Parimente sull'Artico si protende da settentrione la *Groenlandia*, che non è certo ancora se debbasi riporre fra le penisole o le isole (1). Gran penisola aperta è il *Labrador* fra i due oceani Artico e Atlantico; piccola, la *Nuova Scozia* a mezzodì dell'antecedente. Seguitando verso mezzodì il lido frastagliato di molte penisolette, una grande se ne incontra ed è la *Florida* bagnata dall'Atlantico da un lato, e dall'altro dal golfo del Messico, sul quale si spinge anche la penisola dell'*Yucatan*. Ora si può oltrepassare tutta la costa orientale dell'America meridionale, senza incontrare che la piccola penisola di *S. Giuseppe* sul parallelo 41°, e parimente la occidentale, ove non è che la penisola di *Tres Montes* sul parallelo 43°, finchè a ponente della settentrionale si vede una lunga penisola che parallela alla costa si stende sul Grand'Oceano, ed è la *California*.

D'isole è questo continente sì copioso che non ve n'ha forse altro che ne abbia nei suoi contorni di sì numerose. A set-

(1) « Gli arditi pescatori, che nel solleone frequentano i mari e le coste di queste contrade, ogni dì ne forniscono notizie più certe, esser la Groenlandia un gruppo d'isole di grandezza diversa, da inestricabile laberinto di canali quasi sempre ostrutti dai ghiacci, divise. » Marmocchi, *Corso di Geogr.* v. II, pag. 581.

a mezzogiorno col capo *Sabbia*, e dall'isola del *capo Bretone*. Succedono poi la baia di *Fundy* terminata dal capo *Cod*, e quelle di *Delaware* e di *Chesapeak*, a mezzogiorno della quale è il capo *Hatteras*. Passando pello stretto o canale della Florida fra questa penisola e l'isole di Bahama, l'Atlantico si arrotonda nel gran *golfo del Messico*. Girando attorno a questo s'incontra prima il capo *Sabia*, punta della Florida, colla baia di *Appolachee* a ponente di questa: la baia di *Campèche* o *Compeggio* o *di Vera Cruz* a mezzogiorno del golfo, fra il continente e la penisola Yucatan: sulla punta di questa il capo *Catoche*, fra il quale e il capo *S. Antonio* (punta dell'isola di Cuba) è il *canale di Yucatan* per cui il golfo del Messico comunica col mare dei Caraibi. Questo mare poi forma il golfo di *Honduras* a scirocco dell'Yucatan, il golfo di *Darien* presso l'istmo di Panama, e sulle coste dell'America meridionale il golfo di *Venezuela*: comunica poi con l'Atlantico pel canale di *Soprauento* fra Cuba e S. Domingo, pel *passo di Mono* tra S. Domingo e Portoricco, e pegli innumerevoli canali interposti fra le piccole Antille, fra i quali sono notevoli i due detti *Bocca del Drago* fra le isole Tabago e Trinità, e *Canale del Serpente*, fra la Trinità e il continente. Nelle grandi Antille vogliansi notare il capo *S. Antonio* (già nominato) a ponente di Cuba e il capo *Maize* a levante: il capo *Foux* a ponente di S. Domingo, e il capo *Engano* a levante. Proseguendo a vedere la costa orientale bagnata dall'Atlantico, s'incontra il capo *Nassau* sul parallelo 8° boreale, la baia d'*Oyapok* sotto cui il capo *Orange* sul parallelo 5°, e il capo *Nord* sul parallelo 2° parimente boreale: sul 4° australe il capo *S. Rocco*, dipoi la baia di *Ognissanti*, e presso al tropico del Capricorno il capo *Fria*: dopo di esso la *baia di Rio de Janeiro*, e i capi *Maldonato* e *Corrientes* sul 35°, e sul 38°. Da questo alla punta meridionale seguono coll'ordine descritto i golfi di *S. Matteo* e di *S. Giorgio*, il capo *Bianco*, e il capo *delle Vergini* all'entrata dello stretto di *Magellana*. Questo separa dal continente la Terra del fuoco, circondata da molte isolette, nella più meridionale delle quali è il capo *Horn*. Ci troviamo ora sul Grand'Oceano, ove andando lungo la costa da mezzogiorno a settentrione, s'incontra la penisoletta che finisce col capo *Froword*, il golfo di *Peunas* formato dalla penisola *Tres Montes*, il capo *Bianco* sul parallelo 4° australe, quel di *S. Francesco* poco sopra l'Equatore, il golfo di *Choco*, dopo il quale si allarga in semicerchio l'altro più ampio di *Panama*. Oltrepassato questo (e siam nell'America settentrionale) si trovano i capi *Mariato* e *Burico*; sul parallelo 10° il golfo di *Nicoya*, quel di *Conchogua*, sul 13°, l'altro più largo di *Theuantepec* sul 16°. Risalendo ancora, e incontrato un altro capo *Corrientes* poco sopra al parallelo 21°, vedesi il lungo e stretto *Golfo di California*, o *Mar vermiglio* tra il continente e la penisola omonima terminante col capo di *S. Luca*. La prima baia più internata che s'incontra continuando, è quella di *S. Ferdinando*, e dopo questa il capo che più sporge è quello della *Concezione*: viene poi la magnifica baia di *S. Francesco*; sul parallelo 41° il capo *Mendocino*, e sul 49° lo stretto di *Juan de Fuca* pel quale internandosi l'Oceano forma il golfo *dell'Ammiragliato*. Quindi in poi, sebbene la costa sia rotta in molti capi o golfi, pure non vi è altro di notevole fino alla penisoletta di *Kenajo*, e al golfo di *Cook* fra essa e la penisola di Aljaska. Sul mar di Behring trovasi il capo *Newenham*, il capo *Romonzoff*, e finalmente il golfo di *Norton*.

4 *Divisione dell'America in regioni*.

Veduto il contorno dell'America, è tempo di dividerla in regioni. La natural divisione è quella di Continente e Isole, oppure I° di *America settentrionale* o *Colombia*, II° *America Meridionale*. Suddividesi poi la prima 1° le *settentrionale*, che comprende la *Groenlandia*, le *Terre artiche*, l'*America russa* o *Penisola di Behring*, e la *Nuova Brettagna*, 2° in *centrale* che contiene gli *Stati Uniti*, 3° le *meridionale* che abbraccia il *Messico*, i così *stati dell'America centrale* (1) e le *Indie occidentali*, ossia le *isole di Bahama* e le *Antille*. La seconda, ossia l'America meridionale, si suddivide parimente 1° le *settentrionale* che contiene la Co-

(1) Benchè posti nella parte meridionale son detti *centrali* perchè posti tra il continente settentrionale e il meridionale.

lombia e la *Guiana*, 2° in *centrale* che comprende il *Perù*, la *Bolivia* e il *Brasile*, 3° in *meridionale* che racchiude il *Chilì*, la *Plata* e la *Patagonia*.

5. *Sistemi di monti, vulcani, altipiani e deserti.*

« La struttura dell'America è assai semplice: due sistemi di monti uno sul lato occidentale, l'altro sul lato orientale e sterminate pianure nel mezzo. » Il sistema occidentale nell'America settentrionale, consiste in una zona montuosa parallela e vicina al lido del Grand' Oceano che si muove dall'Oceano artico e tira fino all'istmo di Panama, chiamata col nome generico di *Monti Pietrosi* o *Rocciosi*, ma che si distinguono poi colla denominazione di *Kippewayan* (e questi mandano due catene secondarie, una nell'America russa, l'altra nella regione circostante alla baia di Hudson) dal parallelo 70° al 53°; da questo al 42° diconsi *Monti delle Cascate* o *Rocciosi* propriamente detti: da questi fino al 32°, *Sierra Nevada* e *Sierra Madre;* di là al golfo di Thenantepec, si chiamano *Altopiano del Messico*, nel rimanente fino all'istmo di Panama, *Cordigliere di Guatimala* o dell' *America centrale*. Le altezze principali da notarsi sono il *Monte S. Elia*, sul confine dell'America russa e della Nuova Brettagna, alto metri 5413; il *Brown* alto 4,850 metri al termine della catena dei Kippewayan; nell' altipiano del Messico, il *Colima* (3,658), il Jorullo formatosi nel 1759 (1,299), il *Popocatepll* (5,400, la più alta cima dell' America settentrionale), il *Cofre di Perote* (4,088) e il *Citlaltepll* (5,349): nell'America centrale, l'*Acqua ed il Fuoco*, vulcano alto 4.200 metri.

Il sistema orientale, parimente nell'America settentrionale, consiste nella catena di colline dette *Ozark*, che corrono da libeccio a greco traversando obliquamente gli Stati Uniti, e negli *Apalachi* che si dirigono pure da libeccio a greco quasi paralleli alla riva dell'Atlantico, e prendono il nome di *Monti Neri*, *Monti Azzurri*, e *Monti Alleghany:* in questi due sistemi non s'incontrano altezze notevoli.

In mezzo a questa catene, come è detto, stendonsi sterminate pianure, gelide e sterili dopo il parallelo 60°. al di sotto di questa linea vi sono erbe e boschi. Questa regione centrale si divide in due: regione *delle praterie* o *savanne* ad occidente, e *dei boschi* verso levante.

Passando ora all'America meridionale si può pressappoco ripetere quello che sopra: tre sistemi di monti nei tre lati della penisola, e grandi pianure nel mezzo. Sul lato occidentale la *Cordigliera dell' Ande* dall'istmo di Panama all'estrema Patagonia, per una lung. di 7,600 chilometri; sul lato grecale i monti *Parima;* sul lato di scirocco i *Monti del Brasile*. La Cordigliera dell'Ande prende il nome distintivo dai paesi che di mano in mano percorre, onde si chiama *Cordigliera della Nuova Granata*, *di Quito*, *del Perù*, *della Bolivia*, *del Chilì* e *della Patagonia:* in essa le altezze memorabili sono l'*Aconcagua* alto 7,000 metri nel Chilì sul parallelo 32°, il *Sohama* (6.810 metri) nella Bolivia, il *Chimborazo* (6,415 metri), il *Cotopaxi*, (vulcano, 5,753 metri) nelle Ande di Quito; ivi pure l'*Antisana* (6,933), il *Pichincha* (4,872 metri), il *Nevado di Cayambè* sull'Equatore e il *Corcobado* nella Patagonia davanti a Chiloe. I monti Parima, che sono poco elevati, occupano la massima parte del paese fra l'Atlantico, il fiume Orenoco e l' Equatore: il *Maraeaca* o *Maaaraca* sul parallelo 6° boreale, sull' estremo confine meridionale della Venezuela è la più alta cima (3,200 metri). I Monti del Brasile occupano la parte orientale e centrale del Brasile prendendo diversi nomi nell' intricato loro corso, senza aver però altezze notevoli, poichè il *Cerro d' Itambè* ha soli 1816 metri.

Fra queste catene si stendono immense pianure che si dividono in quattro parti, cioè dei *Llanos* al settentrione, delle *Silvas* nel centro, dei *Pampas* e *Steppe Patagoniche* al mezzogiorno. I Llanos sono steppe piane, nude di alberi: quando i fiumi straripano divengono un ampio mare; cessata l'inondazione si coprono di vegetazione: nella stagione asciutta divengono un arso deserto. Le Silvas son foreste primordiali del bacino del Rio delle Amazzoni, che occupano un'area diciannove volte grande quanto l'Italia. I Pampas che si estendono nella parte meridionale della Plata sono bassipiani, dove

fecondi, dove sterili e sabbiosi: finalmente le steppe della Patagonia sono piani affatto sterili, eho verso levante, vanno a finire in un deserto di piccoli sassi.

6. *Laghi e fiumi*.

Nè pel numero nè per l'ampiezza del laghi v'è paese che agguagli l'America settentrionale: nominiamo i principali. Il primo a settentrione che è il *lago degli Orsi* è indicato dal circolo polare artico che lo attraversa: a levante di esso l'*Aylmer*; a mezzogiorno del sopraddetti il gran lago *dello Schiavo*, e a mezzogiorno di questo l'*Athapasca*: sotto il parallelo 54° i tre fra loro prossimi di *Winnipigus*, *Manitoba* e *Winnipeg*: sul confine comune alla Nuova Brettagna e agli Stati Uniti è il lago *Superiore* che comunica con l'altro di *Michigan*, i quali ambedue versano le loro acque nel lago *Uron*; questo si scarica nel lago *S. Chiaro*, che porta le sue acque al lago *Eriè*, il quale infine per la celebre cataratta di *Niagara* entra nel lago *Ontario*, il cui emissario è il fiume S. Lorenzo. Tutti questi compongono quello che dicesi il *Mare di acqua dolce* o del *Canadà*, ed occupano un'area non minore di 238,928 chil. quad.: nella Florida il lago *Macao*; nell'America centrale il *Nicaragua*. Più scarsa di laghi è l'America meridionale: sulle coste settentrionali, il *Maracaybo* che comunica col golfo di Venezuela, il lago *Titicaca* a confine fra il Perù e la Bolivia (alto più del Picco di Teneriffa): molti laghi sono nella Plata, detti esprì perchè sebbene vi mettan foce alcuni fiumi non hanno però emissario. Sull'estremità meridionale del Brasile sono la laguna di *Los Patos*, e a mezzogiorno di essa il lago *Mirin*.

I principali fiumi dell'America settentrionale appartenenti al versante dell'Oceano artico, sono, cominciando da tramontana, il *Mackenzie* che forma i due laghi di Athapasca e dello Schiavo, e riceve a sinistra il fiume *della Pace* e il *Turnagain*, e a destra il fiume *degli Orsi* uscito dal lago omonimo; e il *Back* o fiume dei *Gran Pesce* che viene dal lago *Aylmer*. Al versante della baia di Hudson appartengono il *Churchill*, che al principio del suo corso chiamasi *Missinipi*, il *Nelson* che esce dal lago Winnipeg, il *Severn* e l'*Albany*. Al versante dell'Atlantico spettano il *S. Lorenzo*, che scarica tutte le acque del Mar di acqua dolce per un letto largo da 5 a 11 chil. o per una foce larga da 60 a 70; avendo per tributari a destra il *Richelieu* e la *Chaudière*, a sinistra l'*Ottawa*, il *Montmorency* o il *Sanguenny*; il *Penobscot*, il *Merrimac*, il *Conneticut*, l'*Hudson*, il *Delaware*, la *Susquehannah*, il *Potomac*, il *James*, il *Roanoke*, il *Neuse*, il *Cap-Fear*, il *Sautés*, il *Savannah*, l'*Alatamaha*, e il *S. Giovanni*, tutti di non lungo corso perchè secondono dagli Apalachi e metton foce nell'Atlantico. Si scaricano nel golfo del Messico il *Mississipì* che nasce dal lago *Itaska*, a ponente del lago Superiore ed ha un corso di 3,860 chil. (suoi influenti a destra sono il *Missouri*, l'*Arkansas* e il *Red-River*, a sinistra l'*Illinois* e l'*Ohio*); il *Brazos* e il *Rio Grande del Norte*, che per buon tratto serve di confine fra gli Stati Uniti ed il Messico. Appartengono finalmente al versante del Grand'Oceano il *Fraser* che mette foce sul parallelo 49°, l'*Oregone* o *Colombia* (influenti a destra il *Clarke*, a sinistra lo *Snake-River* o *Lewis*) e il *Colorado* (detto *Gran Colorado di occidente*), che mette foce nel golfo di California. Al versante del Mar di Behring appartengono l'*Jukon* che prende poi il nome di *Suichpach*, che finisce nella baia di Norton, e il *Cuskoquine* che si versa nel Mar di Behring a mezzogiorno del sopraddetto.

Passando ora all'America meridionale, la catena delle Ande così presso alle coste occidentali fa sì che tutto il versante pieghi verso le coste orientali e per conseguenza spiova nell'Atlantico. Tuttavia divideremo il versante 1° in quello del Mar dei Caraibi, 2° dell'Atlantico equinoziale, 3° dell'Atlantico australe. Appartiene al primo soltanto la *Maddalena* che ha un corso di 1,200 chil.: spettano al secondo l'*Orenoco* (2.000 chil.) cogl'influenti a destra *Ventuari*, *Canra* e *Caronì*, a sinistra *Guaviare*, *Meta* e *Uribante* o *Apura*; l'*Essequibo*, il *Corentyne*, il *Surinam* e il *Maronì* che bagnano la Guiana; l'*Amazone* o *Marognone*, il più gran fiume del mondo che ha un corso di 4,900 chil. ed è largo dal 4 al 5, e alla foce dai 50 ai 270 chil. con più di 200 influenti, alcuni dei quali maggiori del Reno. Rammentiamo i principali: a destra

la *Madeira*, il *Tapajos* o *Rio Preto*, il *Xingu* e il *Tacantins*: a sinistra l'*Yapura* e il *Rio Negro* o *Parana*. A questo secondo versante appartiene anche il *Paranahyba* che mette foce sul parallelo 4° australe. I fiumi che spettano al terzo versante, cioè dell'Atlantico australe, sono: il *S. Francisco* con foce sotto al parallelo 10° dopo un corso di 1,800 chil.; il *Parohyba* che finisce sopra al capo Frio; il *Parana* (3,000 chil.) formato dal *Rio Parà* che ha sua origine presso al parallelo 20°, e dal *Paranahyba do Sul*: dopo traversato il Brasile riceve il *Paraguay*, e presso la sua foce l'*Uruguay*: allora prende il nome di *Rio della Plata*; il *Rio Colorado*, e il *Rio Negro*, ambedue a mezzogiorno della Plata di cui il secondo segna il confine colla Patagonia.

7. *Clima, animali, vegetabili e minerali.*

La lunghezza del continente americano fa che abbia tutti i climi: in generale però, siccome è « poco largo, molto allungato verso i poli, cintu dall'Oceano, la cui superficie è dominata dai venti alisei, esposto a correnti di acque violente, con montagne elevatissime e di eterna neve, con deserti sabbiosi e foreste impenetrabili, il continente americano nelle parti più basse ha un clima ben più fresco e umido che l'Affrica sotto il medesimo parallelo; ciò che produce una vegetazione ricca e succulenta. »

Nella parte settentrionale l'America è popolata di renni, castori, martore, zibellini e altre bestie di cui si fa conto per le pellicce: nei mari vivono balene, foche e orsi marini. Nelle contrade meridionali sono iaguar, tapiri, scimmie, lama, vigogne: ivi si trova il condor o l'uccello mosca dei quali il primo è il massimo, l'altro il minimo dei volatili; serpenti formidabili e insetti strani per le dimensioni o i colori. Quando gli Europei scopersero l'America non vi trovarono nè cani, nè cavalli, nè buoi, nè asini.

Come vi sono tutti i climi così vi son tutti i prodotti e la vegetazione vi è superba. Dall'America ci vennero la patata, il tabacco, le magnolie, la vainiglia: ivi cresce la china, il cocco, le piante del caccaos e del caffè, l'ananasso, la canna di zucchero, i datteri, il cotone, ecc. ecc. E come di vegetabili è ricca l'America di minerali. Negli Stati Uniti ferro e carbon fossile; nel Messico, California e Perù miniere copiosissime d'oro e di argento; nel Brasile si estraggono i diamanti: sulle coste pescansi le perle.

8. *Popolazione, religione, governo.*

Gli abitanti dell'America si possono distinguere in indigeni che arrivano forse a 10,000.000, in Negri trasportativi dall'Affrica come schiavi, e son parecchi milioni, e in Europei che sono il maggior numero. Secondo i dati più recenti la popolazione assoluta giunge a 60,000,000, la relativa a 3 ogni 2 chil. quadr. Gl'indigeni, detti *Indiani*, vivono in tribù e ognuna ha la sua lingua particolare: se ne contano fino a 46. Nel rimanente il linguaggio più adoperato nell'America settentrionale è l'inglese e lo spagnuolo: nella meridionale lo spagnuolo e il portoghese.

La religione degli indigeni è l'idolatria; quella dei popoli civili il cristianesimo, in cui al protestantesimo predomina il cattolicismo.

In quanto al governo, tranne il Brasile che è monarchico costituzionale, tutta l'America si regge a governo repubblicano federativo.

Art. 2. GLI STATI DELL'AMERICA SETTENTRIONALE.

1. (parte settentrionale) *Groenlandia e Terre artiche.*

La parte conosciuta della *Groenlandia* ha un'area di 1,000,000 circa di chil. quad. la costa è abitabile solo fino al 75° parallelo. È popolata da Eskimesi, e appartiene alla Danimarca che ha stabilito sulla costa occidentale una colonia ed alcune missioni coi nomi di *Goodhaven*, *Christianshaab*, *Goodhaab*, *Julianshaab* e *Frederikshaab*.

Le *Terre Artiche* che sono le isole di cui abbiam dato i nomi all'Art. 1, n. 2, appartengono agl'Inglesi: se ne ignorano le altre particolarità.

2. *America russa o Territorio di Aljaska*.

Questa penisola già appartenente alla Russia fu acquistata nel 1867 dagli Stati Uniti, che le imposero il nome di *Territorio di Aljaska* dalla penisola che ne fa parte: ha una superficie di 1.333,773 chil. quadr., e una popolazione di circa 100,000 abitanti. Non vi sono città notevoli, salvo *Nuova Arcangelo* con 15,000 abitanti nell' isola di Sitka o Baranoff.

3. *Nuova Brettagna*.

Comprende questo paese tutta la parte settentrionale del continente dal parallelo 49° e dal mar di acqua dolce fino all'Oceano artico, eccetto il Territorio di Aljeska: ed ha una superficie di 7,800,000 chil. quadr. e una popolazione di 3,450,000 abitanti. Le regioni in cui si divide sono il *Territorio della Campagnia della baia di Hudson* a settentrione e nel centro: ove non sono che fattorie fra cui la principale è il *Forte York* alla foce del Nelson: il *Territorio di Stekin* confinante col territorio sopraddetto, con quel di Aljaska fino al parallelo 56°, con pochi abitanti; la *Colombia inglese* lungo la costa fra l' anzidetto e gli Stati Uniti, senza città notevoli; l' isola di *Vancauver* colla città di *Vittoria*; il *Labrador*, quella vasta penisola fra la baia di Hudson e l'Atlantico, con alcuni stabilimenti mercantili inglesi: il *Canadà* a mezzogiorno del Labrador colle città di *Quebec*, c. l., *Richmond*, *Montréal* e *Taranto*: il *Nuova Brunswick*, fra il Canadà e gli Stati Uniti, c. p. *Fredericton* e *S. Giovanni*: la *Nuova Scazia*, penisola sporgente dalla superiore, c. p. *Halifax* e *Vindsar*: ne fa parte l' isola del Capo Bretone colla città di *Sidney*: l' isola di *Terra Nuova*, c. l. *Saint-John*. È compresa in questa regione l' isola del *Principe Eduardo* situata sul golfo di S. Lorenzo, colla città di *Charlottetown*: finalmente le isole Bermude, fra cui la più grande è *Long-Island* colla città di *Hamilton*.

4. (parte centrale) Gli *Stati Uniti*.

Questo grande Stato, senza contare il Territorio di Aljaska, ha un' area di 7,472,321 chil. quadr. ossia equivale a tre quarti dell' Europa, e una popolazione di 31,795,080 abitanti. Confina al settentrione colla Nuova Brettagna, a levante coll'Atlantico, a mezzogiorno col golfo del Messico e col Messico, a ponente col Gran d'Oceano. È una repubblica federativa composta di stati repubblicani. Un paese posto sotto il dominio della repubblica non forma uno stato finchè non abbia una popolazione di 95,000 abitanti. I primi stati che formarono l'Unione Americana non furono che 13: ora essa si compone di 30 stati, 1 distretto federale e 11 territorii, compreso quello di Aljaska: in tutto 48 parti. Le nomineremo coll' ordine della loro posizione:

1° Stati a greco: il *Maine* cap. *Augusta*, c. p. *Portland*: il *Nuova Hampshire* cap. *Concordio*, c. p. *Portsmouth* e *Manchester*: il *Vermont*, cap. *Montpellier*, c. p. *Burlington*: il *Massachussetts* cap. *Boston*, c. p. *New-Bedford*, *Newburyport*, *Salem*, *Charlestown*, *Cambridge*, *Lowell*, *Worcester* e *Springfield*: il *Rhode Island*, cap. *Providenza*, c. p. *Newport*: il *Connecticut*, cap. *New-Haven* e *Hartford* alternativamente: il *Newyork*, cap. *Albany*, c. p. *Buffalo*, *Rochester*, *Siracusa*, e prima fra tutto *Nuova York* con 800,000 abitanti.

2° Stati orientali: la *Nuova Yersey*, cap. *Trenton*, c. p. *Newark*: la *Pensilvania*, cap. *Harrysburg*, c. p. *Filadelfia*, *Pittsburg*: il *Delaware*, cap. *Dover*, c. p. *Wilmington*: il *Maryland*, cap. *Annapolis*, c. p. *Baltimora*: *Distretto federale o di Colombia* colla città di *Washington* capitale dell'Unione e sede del governo federale: la *Virginia orientale*, cap. *Richmond*, c. p. *Hampton* e *Norfolk*.

3° Stati a scirocco: la *Carolina del Nord*, cap. *Raleigh*: la *Carolina del Sud*, cap. *Columbia*, c. p. *Charleston*: la *Georgia*, cap. *Milledgeville*, c. p. *Savannah*: la *Florida*, cap. *Tallahassee*.

4° Stati del mezzogiorno: l' *Alabama*, cap. *Montgomery*, c. p. *Mobile*: il *Missisipì*, cap. *Jackson*, c. p. *Natchez*: la *Luigiana*, cap. *Bâton Rouge*, c. p. *Nuova Orléans*: il *Texas*, cap. *Austin*, c. p. *Galveston*.

5° Stati a ponente: il *Nuova Messico* (territorio), c. p. *Santa Fè*: l'*Arizona* (territorio), c. p. *Tucson*: il *Colorado*

(territorio), c. p. *Golden-City*, *Denver* o *Auraria*: l' *Utah* (territorio), c. p. *Fillmore*: la *Nevada* (territorio), c p. *Carson-City*, *Virginia City*: la *California*, cap. *Sacramento*, c. p. *S. Francisco*: l' *Idaho* (territorio), c. p. *Lewiston*: l' *Oregone* (territorio), c. p. *Salem*: la *Montana* (territorio), c. p. *Forte Laramie*; il *Washington* (territorio), c. p. *Olimpia*.

6° Stati del centro a ponente del Missisipi: il *Dacota* (territorio), c. p. *Yankton*: il *Minnesota*, cap. *S. Paolo*: il *Nebraska* (territorio), c. p. *Omoha-City*: l'*Jowa*, cap. *Cité des Moines*, c. p. *Dubuque* a *Burlington*: il *Kansas*, cap. *Lecompton*: il *Missouri*, cap. *Jefferson*, c. p. *S. Luigi*: il *Territorio indiano*, senza città notevoli: l'*Arkansas*, cap. *Little Rock*.

7° Stati del centro a levante del Missisipi: il *Tenessee*, cap. *Nashville*, c. p. *Memphis*: il *Kentuky*, cap. *Frankfort*, c. p. *Luisville* o *Lexington*: l' *Illinois*, cap. *Springfields*, c. p. *Chicago*: l' *Indiana*, cap. *Indianopoli*: l' *Ohio*, cap. *Columbus*, c. p. *Cincinnati*. la *Virginia occidentale*, cap. *Weeling*; il *Wisconsin*, cap. *Madison*: il *Michigan*, cap. *Lansing*, c. p. *Détroit*.

5. (parte meridionale) Il *Messico*.

Il *Messico* con un'area di 2,213,000 chil. quadr. e una popolazione di 8,000,000 di abitanti, confina a settentrione cogli Stati Uniti, a levante col golfo omonimo, a mezzogiorno col Guatemala, e a ponente col Grand' Oceano. È una repubblica federativa simile a quella degli Stati Uniti, che si compone dei 25 stati seguenti:

1° A levante: il *Tamaulipa*, cap. *Victoria* · *Vera Cruz*, cap. la città omonima: *Tabasgo*, cap. *Villa Hermosa* o *S. Juan Bautista*: l' *Yucatan*, cap. *Merida*: il *Campeggio*, cap. *Campèche*.

2° Stati interni: il *Chinhahua*, cap. omonima: *Cohauila*, cap. *Saltillo*: il *Nuovo Leon*, cap. *Monterey*: il *Durango*, cap del medesimo nome; lo *Zacatecas*, cap. *Zacatecas*. l'*Aguas Calientes*, idem; il *Queretaro*, idem, il *Guanaxuato*, idem. *S. Luigi Potosi*, idem: il *Mechoacan*, cap. *Valladolid* o *Morella*: il *Mexico*, cap. *Toluca*: la *Tlascala*, cap. omonima: la *Puebla*, idem.

3° Stati occidentali: la *Sonora*, cap. *Ures*: la *Cinaloa*, cap. *Culiacan*: la *Guadalaxara*, cap. omonima; il *Colima*, idem: il *Guerrero*, cap. *Tixtla*: l' *Oaxaca*, cap. idem: il *Chiapas*, cap. *S. Christobal*.

Il *distretto federale* è formato della città di *Messico* (con 200,000 abitenti), e dal suo circondario. La penisola di California quasi deserta forma un territorio della repubblica, ed ha per capoluogo *La Paz*

6. *America Centrale*.

Così vien chiamato oggi il *Guatemala*, cioè il paese che stendesi fra la penisola Yucatan o l'istmo di Panama, perchè, come fu detto, è intermedio fra l'America settentrionale e la meridionale. Confina col Messico, col mar dei Caraibi, colla Nuova Granata e col Grand' Oceano, ed ha un'area di 486,488 chil. quadr. con 2, 360,000 abitanti. Contiene 1° l' *Honduras inglese* a levante dell' Yucatan, la cui capitale è *Belize*: 2° la *Repubblica del Guatemala* che confina col Messico, coll' Honduras inglese, col Grand' Oceano e colla repubblica di Honduras, cap. *Guatemala la Nueva* (36,000 abitanti), c. p. *Guatemala* la *Vieja*, *Amalitlen*, *Antigua* e *Quesaltenango*: 3° la *Repubblica di S. Salvador* a confine coll'anzidetta, colle repubbliche di Honduras e Nicaragua e col Grand' Oceano, capitale *S. Salvador* (30.000 abitanti), c. p. *S. Vicente*: 4° la *Repubblica di Honduras* che confina col mar delle Antille, colla repubblica di Nicaragua, e con quelle di S. Salvador e di Guatemala; ha per capitale *Comayagua* (8,000 abitanti), c. p. *Truxillo*: 5° la *Repubblica di Nicaragua* fra il mar delle Antille, la Repubblica anzidetta, il Grand' Oceano e la repubblica di Costa Rica: ha per cap *Leon* (25,000 abitanti): 6° la *Repubblica di Costa Rica*, fra lo stato suddetto e i due mari; ha per cap. *San José de Costa Rica*, o *Villa nueva di San José* (25,000 abitanti), c. p. *Cartago* e *Heredia*. Queste repubbliche non sono strette fra loro da patto federale.

7. *Indie occidentali*.

Chiamasi *Indie occidentali* l'Arcipelago che dalla estremità della Florida sino alla foce dell'Orenoco forma come una siepe al golfo del Messico e al Mar del Caraibi. Si dividono 1° le Isole Lucaie o Bahama, 2° in Grandi Antille, 3° e in Piccole Antille. Abbiamo già dato i nomi e la posizione delle principali: diremo ora a chi appartengono, e sotto questo aspetto si possono spartire così:

1° Antille indipendenti: la sola *Hispaniola* o *Haiti* o di *S. Domingo*, che si divide in due repubbliche è indipendente. A levante è la *Repubblica di S. Domingo* o *Dominicana* con un'area di 45,000 chil. quadr. e una popolazione di 120,000 abitanti, cap. *S. Domingo* (10,000 abitanti) e c. p. *Samana* sulla baia omonima: a ponente è la *Repubblica di Haiti*, di un'area di 34,000 chil. quadr. e una popolazione di 570.000 abitanti, cap. *Porto-al-Principe* (21.000 abitanti), c. p. *Capo Haitiano*.

2° Antille Spagnuole · *Cuba*, superficie 124,000 chil. quadr. popolazione 1.500,000 abitanti, c. p. *Havana* (150,000 abitanti), *Matanzas* e *Santiago*: l'isola di *Porto Rico*, area 10,000 chil. quadr., popolazione 380,000 abitanti, c. p. *S. Giovanni di Porto Rico* (30,000 abitanti), *Makaguez* e *Ponce*.

3° Lucaye inglesi: formano una superficie di 7,565 chil. quadr. con una popolazione di 39,000 abit. *Nassau* nell'isola *Provvidenza* è il capoluogo. Grandi Antille inglesi: *Giammaica* con un'area di 11,137 chil. quadr. e una popolazione di 442,000 abitanti, c. p. *Spanish-Town* (6,000 abitanti), *Kingston* e *Port Royal*. Piccole Antille inglesi: *Tortola*, *Anguilla*, *Barbuda*, *S. Cristoforo*, *Newis*, *Montserrat*, *Antigua*, la *Dominica*, *S. Lucia*, *S. Vincent*, la *Barbados*, le *Grenadilles*, *Granada*, *Tabago* e *Trinidad*, che hanno le tutte una superficie di 9,186 chilom. quadr. e una popolazione di 462,000 abitanti.

4° Antille francesi: la *Guadalupa* con una superficie di 2,381 chil. quadr. e una popolazione di 118.000 abitanti, c. p. *Basse-Terre* e *Pointe-à-Pitre* (18,000 abitanti); la *Martinicca* (987 chil. quadr. e 137,000 abitanti), c. p. *Fort-de-France* o *Fort Royal* e *Saint-Pierre*. Appartengono pure alla Francia fra le Piccole Antille la *Desiderade*, la *Petite Terre*, *Marie Galante*. *Les Saintes*, parte di *Saint-Martin* e *Tintamarre*.

5° Antille danesi, olandesi e svedesi: la Danimarca possiede fra le Piccole Antille *Saint-Thomas*, c. p. omonima, *S. John*, e *S. Croix*, c. p. *Christiansted*; abitanti in tutte 14,000. Agli Olandesi appartiene una parte dell'isola *Saint-Martin*, *Saba*, *S. Eustachio*, *Curaçao*, *Oruba* e *Buon Aria*, popolate da 32,000 abitanti; in Curaçao è la città di *Willemstad*. Alla Svezia spetta l'isola di *S. Bartolommeo* con *Gustavia* c. p., e 9,000 abitanti.

6° Antille Venezueliane: appartengono alla repubblica di Venezuela (amer. merid.) le picc. isole *S. Margherita*, *Blanquilla*, *Tortuga*, *Orchilla*, *Les Roques* ed *Aves*.

Art. 3. GLI STATI DELL'AMERICA MERIDIONALE.

1. (parte settentrionale) *Stati Uniti della Nuova Granata*.

Questo stato confina col Mare dei Caraibi a settentrione, colla Venezuela a levante, coll'Equatore a mezzogiorno, col Grand'Oceano e Costa Rica a ponente. Ha un'area di 1,348,155 chil. quadr. e 2.225,000 abitanti. Sono 9 stati o repubbliche che formano la Colombia o Nuova Granata: 1° La repubblica di *Antioquia*, cap. *Antioquia*: 2° di *Bolivar*, cap. *Cartagena*: 3° di *Boyaca*, cap. *Tunja*: 4° di *Cauca*, cap. *Popayan*: 5° di *Cundinamarca*, cap. *Fenizn*: 6.° di *Magdalena*, cap. *S. Marta*: 7° di *Panama* o *Istmo*, cap. *Panama*: 8° di *Santander*, cap. *Pampeluna*: 9° di *Tolima*, cap. *Purificazione*. Il distretto federale è *Santa Fè di Bogota*, con 50,000 abitanti, interchiuso dello stato di Cundinamarca.

2. *Repubblica di Venezuela*.

Confini: a settentrione il mar de' Caraibi, a levante la Guyana, a mezzogiorno il Brasile, a ponente la Nuova Granata: area 1,103,000 chil. quadr., popolazione 1,565,000 abitanti. Si divide in 13 province che sono *Apure*, c. l. *Acha-*

guae: *Barcellona*, c. l. la città omonima: *Barquisimeto*, idem: *Carabobo*, c. l. *Valencia*: *Caracas*, c. l., o capitale della Repubblica *Caracas* con 50,000 abitanti: *Coro*, c. l. omonimo: *Cumana*, idem: *Guyana Venezueliana*, c. l. *Ciudod Bolivar*: *Maracaibo*, c. l. omonimo: *Margarita*, c. l. *Asuncion*: *Merida*, c. l. omonimo: *Truxillo*, idem, e *Varinas*, idem. Sono da aggiungere le c. p. di *Porto-Cabello*, c la *Guayra*, porti ambedue sul Mar caraibico.

3. La *Guyona*.

Presciedendo dalle parti di questa regione unite alla Venezuela e al Brasile, essa ha un'area di 347,000 chil. quadr. e confina coll'Atlantico a settentrione, col Brasile al levante e mezzogiorno, colla Venezuela e Brasile a ponente. Si divide le *Guyana inglese*, *olandese* e *francese*, come appartenente a queste tre potenze.

L'inglese a occidente, dalla foce dell'Orenoco a quella del Corentyn, ha una popolazione di 136,000 abitanti, c. p. *Georgetown* o *Demerari* (25,000 abitanti) e *Nuova Amsterdam*.

L'olandese detta anche *Surinam*, a levante dell'inglese, fra la foce del Corentie e quella del Maroni, conta 70,000 abitanti: *Paramaribo* con 18,000 abitanti ne è il capoluogo.

La francese a levante dello aunnominata, fra il Maroni e l'Oyapock, ha una popolazione di 27,000 anime; *Cayenna* c. l.

4. (parte centrale) La *repubblica dell'Equatore*.

Così è chiamata questa repubblica perchè attraversata dall'Equatore: ha un'area di 736,709 chil. quadr. e una popolazione 1,107,000 anime. Confina a settentrione colla N. Granata, a levante col Brasile, al mezzogiorno col Perù, a ponente col Grand'Oceano. Si divide in tre provincie: la provincia di *Quito*; *Quito* (con 75,000 abitanti) capitale dello stato, fabbricata sur un pianoro alto 2,850 metri: la prov. di *Guayquil* col capoluogo omonimo; la prov. di *Assuay*, c. l. *Cuenca*; c. p. *Rio Bamba* a mezzogiorno del Chimborazo, e *Loja*. Appartiene a questa repubblica l'arcipelago disabitato di *Gallopagos*, di fronte alla sua costa marittima, di cui l'isola maggiore è *Albemarle*.

5. La *repubblica del Perù*.

Il Perù confina a settentrione colla repubblica dell'Equatore, a levante col Brasile e la Bolivia, nel rimanente col Grand'Oceano: ha un'area di 1,374,176 chil. quadr., popolata da 2,500,000 abitanti. La repubblica si divide in 12 dipartimenti e 3 provincie littorali: *Libertad*, c. l. *Truxillo*: *Anchar*, c. l. *Huaras*: *Lima*; c. l. e capitale della repubblica *Lima* con 100,000 abitanti: *Arequipa*, c. l. omonimo: *Moquega*, c. l. *Tacua*: *Caxamarca*, c. l. omonimo: *Amazonas*, c. l. *Chacapoyas*: *Junin*, c. l. *Cerro de Pasca*: *Huanca-Velica*, c. l. omonimo: *Ayacucho*, idem: *Cuzco*, idem: *Puno*, idem.

6. La *repubblica di Bolivia*.

La *Bolivia*, detta anche *Alto Perù*, con un'area di 1,318,264 chil. quadr. e una popolazione di 1,987,000 abitanti, confina a settentrione e levante col Brasile, a mezzogiorno colla repubblica Argentina e il Chilì, a ponente per breve tratto col Grand'Oceano e nel rimanente col Perù. Si regge a repubblica ed è divisa in 10 spartimenti, cioè *Beni*, c. l. *Trinidad*: *la Paz*: *Oruro*: *Cochabamba*: *Santa Cruz*: *Potosi*: *Tarija*, coi capiluoghi omonimi; *Atacama*, c. l. *Cabija*: *Mejillones*, c. l. *Carocoro*: *Chuquisaca*, c. l. *Chuquisaca* detta anche la *Plata* c *Sucre*, capitale della repubblica con 25,000 abitanti.

7. L'*impero del Brasile*.

Questo vasto impero grande quanto $^4/_5$ dell'Europa confina a settentrione colla N. Granata, Venezuela e la Guyana, a levante coll'Atlantico, a mezzogiorno coll'Uruguay, a ponente coll'Argentina, Paraguay, Bolivia e Perù. Ha una superficie di 8,103,420 chil. quadr. e una popolazione di 11,780,000 anime. Il governo è monarchico costituzionale.

Si divide in 20 provincie. Facendosi da settentrione s'incontrano due stermi-

nate province: *Alto Amazonas*, c. l. *Manaos* o *Barra de Rio Negro*; *Grao Parà*, c. l. *Belem* o *Parà*: sei nel centro: *Mato Grosso*, c. l. *Cuyaba*, c. p. *Moto Grosso* o *Villa Bella*: *Goyaz*, c. l. *Goyaz* o *Villa Boa*: *Maranhao*, c. l. *Sao Luiz de Maranhao*, c. p. *Caxias*: *Piauhuy*, c. l. *Poty* o *Theresino*: *Ciarà*, c. l *Ciarà* o *Fortolezza*: *Rio grande do Norte*, c. l. *Nutal*. Otto a levante: *Parahyba do Norte*, c. l. omonimo; *Fernambucco*, c. l. *Fernambuco* o *Recife*, c. p. *Olinda*: *Alagoas*, c. l. *Maceyò*, c. p. *Alagoas* e *Penedo*: *Sergipe*, c. l. *Sergipe del Rey* o *Sao Christovao*: *Bahia*, c. l. *Bohia* o *S. Salvodor*: c. p. *Cachoeira* e *Porto Seguro*: *Minas Geraes*, c. l. *Ouro Preto* o *Villa Rica*. c. p. *Sao Joao del Rey*: *Espiritu Santo*, c. l. *Villoria*: *Rio de Janeiro*; c. l. e capitale dell'impero *Rio de Juneira* con 300,000 abit., c. p. *Nichteroy* o *Prayo Grande*, *Estrella* e *Petropolis*. Quattro sono al mezzogiorno: *Soo Paulo*, c. l. omonimo, c. p. *Santos* e *Sorocuba*: *Paranà*, c. l. *Coritiba*, c. p. *Paranagua*: *Santa Catarina*, c. l. *S. Cutarina* o *Desterro*: *Rio Grande do Sul*, c. l. *Portoalegre*, c. p. *Sao Pedro do Rio Grande do Sul*.

8. (parte meridionale) La *repubblica del Paroguay*.

Dal fiume che lo percorre prende il nome questo stato: è di un'area di 226,826 chil. quadr. e una popolazione di 1.337,000 abitanti. Confina colla Bolivia al settentrione e ponente, col Brasile a levante, coll'Argentina a mezzogiorno. La sua capitale è *Assuncion* con 15,000 abitanti, c. p. *Humaita* e *Angostura*. Il governo è repubblicano con a capo un Dittatore o Presidente a vita.

9. La *repubblica dell' Uruguay*.

Questo piccolo stato pure si denomina dal fiume che lo divide dalla repubblica Argentina a ponente: a settentrione confina col Brasile, nel resto col Grand'Oceano. Non ha più di 185,261 chil. quadr. di superficie, nè di 241,000 abitanti. La sua capitale è *Montevideo* con 46,000 abitanti; c. p. *Colonia* e *Moldonado*.

10. La *repubblica Argentina*.

Questa repubblica, detta anche *Provincie Unite del Rio della Plata*, ha per confini a settentrione la Bolivia, a levante il Paraguay, il Brasile e l'Uruguay, a mezzogiorno la Patagonia, a ponente il Chilì. Sopra un'area di 1,405,808 chil. quadr. ha una popolazione di 1,465,000 abitanti. Si divide in 14 provincie legate fra loro da un patto federale consimile a quello degli Stati Uniti: i nomi di esse sono uguali a quei dei loro capiluoghi: *Buenos-Ayres*, *Santa Fè*, *Entrerios*, *Corrientes*, *La Rioja*, *Catamarca*, *S. Juan*, *Mendoza*, *Cordova*, *San Luis*, *Santiago*, *Tucuman*, *Salta*, *Jujuy*. *Buenos Ayres* (con 200.000 abitanti) è stata finora la cap. della Confederazione, ma ora è stato decretato che la città del *Rosario* sulla riva destra del Parana sia elevata col suo territorio, a distretto federale.

11. La *repubblica del Chilì*.

In paragone della sua lunghezza questo paese è assai angusto: ha un'area di 343,458 chil. quadr. ed una popolazione oltre i 2,000,000. Confina a settentrione colla Bolivia, a levante coll'Argentina mediante le Andes e colla Patagonia, in ogni rimanente col Grand'Oceano. Gli appartengono l'arcipelago di Chilue, le isole di *Juan Fernandez*, e la penisoletta sull'estremo confine meridionale della Patagonia detta del Capo Froward. Si divide in 14 provincie di questi nomi: *Atacama*, c. l. *S. Francisco della Silva*: *Coquimbo*, c. l. *La Serena*: *Aconquaguo*, c. l. *S. Felipe*: *Valparaiso*, c. l. *Valparaiso*: *Santiago*, c. l. e capitale *Santiago* con 116,000 abitanti; *Colchagua*, c. l. *S. Fernando*: *Tulca*, c. l. omonimo; *Maule*, c. l. *Cauquenes*: *Nuble*, c. l. *Chillon*: *Concepcion*: c. l. omonimo; *Arauco*, c. l. *Los Angeles*: *Valdivia*, c. l. *Valdivia*, *Llanguihue*, c. l. *Porto Mont*: *Chiloe*, c. l. *S. Carlos*.

12. La *Patagonia*.

Quest'ampia regione è segnata dal Rio negro a settentrione che la divide dal Chilì e dall'Argentina, a levante è ba-

gnata dall'Atlantico, a ponente dal Grand'Oceano: non se ne conoscono che le coste, nè è stata ancora occupata da nessuna potenza. Così è della *Terra del Fuoco* a mezzodì della Patagonia.

Le isole Maluine o Falkland, di cui è c. l. *Stanley* appartengono all' Inghilterra.

CAPITOLO XI.

L'OCEANIA.

Art. 1. L' *Oceania in generale*.

Oceania o *Mondo marittimo* chiamasi tutta quella moltitudine di terre, che quasi frantumi di un antico continente, sono sparse pel Grand' Oceano. L' area complessiva di tutte ascende, secondo un calcolo approssimativo, a 10.090,000 chil. quadr., e la popolazione a 30,000,000 di abitanti.

Dumont d'Urville diviso l' Oceania in quattro parti: *Malesia*, *Melanesia*, *Polinesia* e *Micronesia*: i più dei Geografi la spartiscono nelle tre prime omettendo la quarta: questa seconda divisione seguiremo.

Art. 2. La *Malesia*.

Malesia è detta dalla razza malese da cui è popolata; *Oceania occidentale*, dalla sua posizione. Comprende a settentrione l'arcipelago delle *Filippine* fra cui le principali sono *Mindanao*, *Palawan*, *Mindoro* e *Luçon*, appartenenti alla Spagna, c. l. *Manilla* nell' isola di Luçon (abitanti 200.000); a mezzogiorno le isole della *Sonda*, cioè *Borneo* colla città di *Borneo* o *Bruni*, c. p. *Sarawak*; *Celebes*, c. p. *Macassar* e *Gilolo*: l'arcipelago delle *Molucche*, c. p. *Amboyna*: *Sumatra*, c. l. *Padang* (25,000 abitanti), c. p. *Benculen* e *Palembang* (è da notare che un terzo di Sumatra è occupata da due stati indipendenti: il regno di *Acin* o *Achem*, e il paese dei *Batta*); *Giava*, c. l. *Batavia* (275,000 abitanti); *Lombok*, *Sumbava*, *Flores* e *Timor*. Tutte queste appartengono all' Olanda.

Art. 3. La *Melanesia*.

Dagli abitanti di color negro (μέλανος) ha preso il nome questa parte dell'Oceania, che è detta pure dalla sua natura e posizione *Continente Australe*. Si compone della grande isola (e secondo altri continente per la sua grandezza) dell' *Australia o Nuova Olanda*, appartenente all' Inghilterra che l' ha divisa in 6 colonie: il *Queensland* a greco, c. p. *Brisbane* e *Ipswich*: la *Nuova Galles meridionale*, c. p. *Sidney* (100,000 abit.), *Botany-Bay* e *Paramotta*: la *Vittoria*, a mezzogiorno della precedente, c. p. *Melbourne* e *Geelong*: l'*Australia del Sud* a mezzogiorno, c. p. *Adelaide*, e *Kapunda* o *Vittoria*: l'*Australia occidentale* a ponente, c. p. *Perth* e *Albany*: l' *Australia settentrionale*, c. p. *Vittoria*.

Si compone inoltre della *Tasmania* o *Terra di Van Diemen*, posta a mezzogiorno dell'Australia, isola pure appartenente all' Inghilterra, c. p. *Hobart-Town*: della *Nuova Zelanda*, arcipelago a levante della Tasmania, c. p. *Auckland* e *Wellington*, spettante anch' esso all' Inghilterra: della *Nuova Guinea* o *Papuasia* a settentrione dell'Australia, occupata nelle coste occidentali dagli Olandesi. Ad essi pure appartengono le isole *Arrù* a mezzogiorno dell'antecedente. L'arcipelago della *Nuova Brettagna* e il gruppo dell'*Ammiragliato* son posti a levante della N. Guinea: a a libeccio della N. Brettagna l'arcipelago di *Salomone*, e a libeccio pure di esso l'altro arcipelago di *Santa Cruz* o di *La Perouse*: al sud della precedenti l'arcipelago delle *Ebridi*. Tutte queste sono indipendenti, spettano però alla Francia i due arcipelaghi della *Nuova Caledonia* e *Loyalty*, a mezzogiorno delle anzidette.

Art. 4. La *Polinesia*.

La *Polinesia*, che vuol dire *molte isole*, è per la massima parte compresa nella zona torrida: per facilitare lo studio della carta geografica si può dividere in Polinesia boreale cioè al di sopra dell' Equatore, e australe, al di sotto di esso.

La boreale comprende, facendosi dalle più alte, le isole *Bonin-Sima* sopra il tropico del cancro a ponente; a levante le *Hawai* o *Sandwich*: scendendo al parallelo 20°, a ponente le *Marianne* o dei *Ladroni* (spettanti alla Spagna): sot-

to il parallelo 40° cominciando da ponente l'arcipelago *Palaos* o *Pelew*, le *Caroline*, l'arcipelago di *Marshall* composto di due catene di isolette, dette *Radach*, la orientale; *Ralich*, la occidentale; le isole *Gilbert* attraversate dall'Equatore.

L'australe contiene le isole *Ellice* a mezzogiorno delle Gilbert, le *Figi* o *Viti* a mezzogiorno delle anzidette, le isole della *Tonga* o *Degli Amici* a levante delle precedenti, dei *Navigatori* o *Samoa* al settentrione delle Tonga; le *Wallis* o *Botuna* fra le Figi, Samoa ed Ellice; di *Cook* o *Harvey* a levante delle Tonga: a levante delle Harvey le isole della *Società* (sotto la protezione della Francia); a levante pure di queste le *Pomotù;* le isole di *Pitcairn*, e di *Pasqua* a scirocco delle precedenti; le *Marchesi* o *Taiti* o *Nukahiva* (appartenenti alla Francia) a settentrione dalle Pomotù, e finalmente le *Isole degli Stati Uniti* a settentrione degli arcipelaghi Samoa, Cook e della Società.

Art. 5. *Continente antartico*.

Oltre a molte isole scoperte quasi tutte in questo secolo nell'Oceano antartico, come l'*Aurora*, la *Georgia del Sud*, le *Sandwich* a libeccio delle Maluine, le *Orcadi australi*, le *Shetland meridionali* ecc., a mezzodì dell'America meridionale, « vi si scopersero qua e là lunghe costiere ghiacciate senza però poter conoscere se appartenessero ad isole diverse, o ad un medesimo continente. Tali terre son quelle di *Enderby*, di *Sabrina* (scoperte dal Wilkes), di *Adelia* e di *Vittoria*. Quest'ultima terra scoperta da Sir James Ross nel 1841, giace al sud della Nuova Zelanda. Il punto più settentrionale di essa è il capo *Nord*, a levante del quale la costa si avanza a mezzodì per quasi 8 gradi, e quindi si estende a levante a distanza ignota. Al Sud del capo Nord vi è una sublime catena di monti, . . . e fu veduto in mezzo ai ghiacci fumare l'*Erebo* altissimo vulcano (1) »

(1) Pozzi, *Istituz. di Geogr.* pag. 1031.

FINE

INDICE ANALITICO

DELLE MATERIE CONTENUTE

IN QUESTO TERZO VOLUME

NB. *Il numero arabo indica la pagina, il romano la colonna.*

XIX. FILOSOFIA

Sezione I — Preliminari —

§ 1. Definizioni della filosofia, 3, I e II — Suo oggetto e fine, 6, II, 6, I — Carattere, 3, II e 7, I — Sua importanza, 7, II — Divisioni, 3; I e II e 3, I.

§ 2. Principio, 8, I e II — Dommatismo, Scetticismo, Psicologismo, Ontologismo, Panteismo; Misticismo, Ecclettismo, da 10, I a 16, I.

§ 3. Del primo atto intellettivo, 16, II.

Sezione II — Ontologia — Definizione, 24, II e 22, I.

§ 1. Dell'Ente, 22, II a 30, II.

§ 2. Della creazione, 33, II — Notizia e proprietà dell'atto creativo, 34, II a 38, I.

§ 3. Sostanza, 33, I — Modo, accidente o qualità, 39, II — Causa ed effetto, 33, I — Fine, 33, II a 33, I — Esistente, 39, II — Forza, 40, I — Essenza, 40, I — Proprietà, 41, I e II.

§ 4. Dell'uno, 41, II — Del vero, 42, I — Del buono, 49, I e II — Del bello, 49, II a 55, II.

§ 5. Del reale, 44, II — Del possibile, 49, II — Loro rapporti, e cognizione che ne abbiamo 56, I e 57, I.

§ 6. Dello spirito, 57 I e II — Materia e corpo, 49, I a 51, II.

§ 7. Dello spazio, e durata, 51, II a 53, II — Dell'estensione, *ivi* — Del continuo e contiguo, 54, I — Del luogo, del tempo e del moto, 54, I.

§ 8. Della vita, 59, I — Sue diverse specie, 57, I a 59, I — Supposito, 59, I — Sussistenza, *ivi* — Persona, 59, I a 31, I.

§ 9. Degli universali, 31, I — Del genere e della specie 63, I a 64, II — Delle relazioni d'identità 34 II; di somiglianza, 39, I; di distinzione e diversità, *ivi*.

§ 10. Della formola prima filosofica contenente tutti i veri, 99, I e 33, II — Assiomi, 33, I a 33, II.

Sezione III — Antropologia — Definizione, 39, II.

§ 1. Dell'uomo in generale, 73, I — Dell'animale e anima, 76, II — Del corpo, 73, II.

§ 2. Dell'unione e rapporto dell'anima e corpo, 74, I a 79, II.

§ 3. Delle prime azioni delle sostanze onde consta l'uomo, cioè della prima percezione o intuito, 73, II — Ragione e sua definizione, 83, I — Dell'intelletto, *ivi* — Del sensibile, *ivi* — Intuito, 83, II — Del sentimento fondamentale, 83, II.

§ 4. Dell'istinto, 89, I e 91, I.

§ 5. Della cognizione compinta e della riflessione: principio e mezzo di lei, 91, I a 99 II.

§ 6. Delle facoltà subordinate di cui si serve la riflessione, 99, I — Attenzione, 133, I — Sensività, *ivi*, II — Sensazione, 101, I — Fantasia, 106, II — Associazione delle idee, 107, II — Memoria, *ivi*.

§ 7. Dell'influenza della volontà sugli atti intellettivi alla cognizione compinta, 103, I a 113, II — Degli abiti, 113, II.

§ 8. Della forma della cognizione compiuta, cioè del segno e della parola, 117, I a 180, I.

§ 9. Delle idee, 183, I — Loro origine, 191, II — Teoria della cognizione, 119, I.

Sezione IV — Logica — Definizione, 122 I a 128, II.
§ 1. Del vero in generale, 128, II — Sua divisione, 129, I e II.
§ 2. Dei fonti del vero, 129, II — Del giudizio, 130, II — Della coscienza, 134, I — Testimonianza e autorità umana, 135, II — Della critica, 138, II.
§ 3. Dei diversi stati della mente riguardo al vero, 138, II — Ignoranza, dubbio, ipotesi, probabilità, certezza, evidenza, 139, I a 149, I.
§ 4. Del criterio del vero, 149, I.
§ 5. Dell'errore, 154, II — Sue cause, 158, I — Del sofisma, 160, I.
§ 6. Delle idee, 161, I — Loro specie, 161, II — Segni delle idee, parole e del linguaggio, 162, I.
§ 7. Del giudizio, 162, I — Sue specie, ivi, I e II — Della proposizione, 163, II — Sue specie, ivi — Sue proprietà, 163, II — Della definizione, 164, II — Della divisione, 165, II.
§ 8. Del raziocinio, 165, II.
§ 9. Dei diversi modi di argomentare, 166, II — Sillogismo, ivi — Epicherema, entimema, 166, I — Sorite, Induzione, 166, II e 167, I e II.
§ 10. Del metodo, 167, II. — Analisi e sintesi, 168, I e II.
§ 11. Della Dimostrazione, 169, II.
Sezione V — Teologia naturale — Sua definizione, 170, I.
§ 1. Di Dio, 170, II — Suo nome, 171, I — Sua nozione, 172, I.
§ 2. Dell'esistenza e dimostrazione di Dio, 173, II.
§ 3. Dell'unità di Dio, 177, II.
§ 4. Della distinzione di Dio dalle creature, 178, II — Dell'origine del male, 180, II.
§ 5. Degli attributi divini in genere, 182, I — Aseità, 187, I.
§ 6. Degli attributi di Dio in specie, 191, II.
§ 7. Degli attributi di Dio relativi in specie, 194, I.
§ 8. Dell'influenza di Dio sull'opere delle creature, 196, II — E della participazione sua nelle opere loro, 199, II.
Sezione VI — Cosmologia — Definizione, 199, II.
§ 1. Della realtà e principio dell'universo, 200, I — Origine, modo e tempo dell'origine del mondo, 207, I.
§ 2. Del fine dell'universo e sua perfezione, 207, II.
§ 3. Rapporti tra il principio e il fine dell'universo, cioè dei cicli creativi, 213, I.
§ 4. Dei mezzi naturali e però delle leggi che regolano il mondo, 217, I — Loro natura, 221, I — Del fato, 222, I.
§ 5. Dei mezzi soprannaturali, 222, I — Dei miracoli, 223, II.
Sezione VII — Psicologia — Definizione, 229, I.
§ 1. Dell'anima, 229, II — Sua essenza, ivi — Sostanza e proprietà, 230, I e II.
§ 2. Dell'unità dell'anima, 232, I — Sua semplicità, 232, I — Sua spiritualità, 233, I.
§ 3. Dell'immortalità dell'anima, 233, I a 239, I.
§ 4. Della volontà dell'anima, 239, I — Sua libertà, 240, II.
§ 5. Dell'anima delle bestie, 251, I.
Sezione VIII — Etica o Filosofia morale.
§ 1. Nozioni e definizioni del Buono e dell'Etica, 252, II.
§ 2. Rapporti e dipendenze fra la parte razionale o speculativa e la parte morale o pratica della scienza, 261, I.
§ 3. Ordine teologico della realità, ed origine della moralità, 262, II.
§ 4. Del principio obiettivo della morale, cioè legge e imperativo morale, 269, I — Divisione della legge, 271, II.
§ 5. Del principio subiettivo della morale, cioè del subietto a cui la legge e l'imperativo si applica alla costituzione, formazione e compimento del buono morale, 272, II a 289, I — Della sinderesi, 289, I.
§ 6. Delle azioni umane e morali, 290, I — Loro natura, principi ed ostacoli, 290, II — Retto e torto, bene e male, imputazione, 291, I — Della virtù e vizi, 294, I a 297, I.

§ 7. Diritti o doveri in genere, 227, I.
§ 8. Dei doveri dell'uomo in ispecie, 331, I — Dei doveri verso Dio, 301, I.
§ 9. Dei doveri dell'uomo verso di se, 037, I.
§ 10. Dei doveri dell'uomo verso i suoi simili, 311, II — Della società, 313, I — Dei patti, 313, I — Sovranità o governo, 323, I e 327, II.
§ 11. Appendice all'Etica — Del Bello, 333, I.
Sezione IX — Storia della Filosofia, 030, II — Filosofia delle primitive nazioni fino all'origine delle scuole greche, 303, II — Da questa all'origine dell'Ecclettismo, 043, I — Da questo alla restaurazione della filosofia, 037, II — Dalla restaurazione della filosofia fino ai nostri tempi, 307, II.

XX. COMMERCIO

Definizione del commercio, 377, I — Sue origine, ivi, II — Diverse specie di esso, 370, I — Suoi agenti, 373, II — Contabilità, ivi — Cause della prosperità commerciale, 333, II — Cause dirette, 330, I — Delle banche, 333, II — Influenza della legislazione sul commercio, 337, II.
Cenni sulla storia del commercio, 303, II.
Commercio antico, 390, II.
— del medio evo, 331, I.
— moderno, 332, I.
Prospetto statistico del commercio del mondo incivilito, 000.
Bibliografia, 304, I e II.

XXI. CRONOLOGIA E STORIA

Cronologia — suo oggetto e suoi fonti, 033, I — Epoche, Ere, 333, II.
Fatti principali della Storia antica, 307, I a 333, I.
Fatti principali della Storia dell'età di mezzo, 333, I a 303, II.
Fatti principali della Storia moderna, 303, II a 400, I.
Tavole cronologiche — Re del Lazio, 430, I.
Re di Roma, 401, II.
Imperatori romani, 430, II.
Imperatori di Occidente, 403, I.
Imperatori d'Oriente, ivi.
Imperatori Franchi a Costantinopoli, 404, I.
Imperatori Greci a Nicea, ivi.
Re Crociati di Gerusalemme, ivi.
Imperatori e re d'Italia, 404, II.
Imperatori e re di Germania, ivi.
Papi, 400, I.
Re Longobardi d'Italia, 403, I.
Re delle Due Sicilie, 430, I.
Duchi di Parma e Piacenza, 400, I.
Duchi e Granduchi di Toscana, ivi, II.
Duchi di Ferrara, Modena e Reggio, ivi.
Dogi di Venezia, 410, I.
Signori e Duchi di Milano, 411, I.
Conti e Duchi di Savoia, ivi.
Re di Sardegna, ivi, II.
Re di Francia, ivi.
Re di Spagna, 413, I.
Re di Portogallo, ivi, II.
Re della Gran Brettagna, 414, I.

Re della Danimarca, ivi, II.
Re della Svezia, 416, II.
Czar e imperatori di Russia, 416, I.
Re di Prussia, ivi, II.
Imperatori turchi, ivi.
Data della fondazione delle principali Università europee, 417, I.
Data delle principali scoperte geografiche, ivi, II.
Viaggi attorno al globo, 416, II.
Data delle invenzioni circa scienze ed arti, 416, I.
Storia d'Italia — Tempi antichi, 420, I.
Tempi di mezzo, 417, I. — Tempi moderni, 434, II.

XXII. GEOGRAFIA CONTEMPORANEA

Preliminari — Scopo e divisione della Geografia, 442, I.
Sussidii e istrumenti della medesima, ivi, II.
Globo terrestre, ivi.
Punti cardinali e Rosa dei venti, 443, I.
Longitudine e Latitudine, ivi.
Carte geografiche, 444, I.
La Terra e l'Acqua, 444, II.
Accidentalità riguardanti la Terra e l'Acqua, 446, I.
Divisione generale della Terra e dell'Acqua, 442, I
Specchio delle parti del mondo in chilometri quadrati, 447, I.
Oceani e Mari formati da essi, ivi.
Abitanti della Terra — Razze, ivi, II.
Lingue e specchio delle medesime, 448, I.
Religioni e specchio delle medesime, ivi, II.
Forme di governo, Stato e sue parti, 446, I.
Popolazione del globo e specchi analoghi, 450, I.
Europa — Nozioni generali, 451, I.
Confini e contorno, ivi.
Divisione dell'Europa in regioni e stati, 452, II.
Sistemi di monti, altipiani e valli, 453, I.
Specchio delle principali altezze dei monti, ivi, II.
Laghi, lagune e fiumi, 454, I.
Clima, animali, vegetabili e minerali, 456, I.
Governo, religione, popolazione e cultura dell'Europa, 456, II.
Italia in generale — Posizione, estensione, configurazione, confini, mari, isole, golfi, stretti e capi di essa, ivi, II.
Sistemi di monti, punti culminanti e vulcani, 458, II.
Laghi, lagune, fiumi, versanti, canali, 456, II.
Clima, vegetazione, popolazione, 461, I.
Divisione geografica e politica dell'Italia, ivi, II.
Stati d'Italia — Regno d'Italia, ivi.
Regioni, in cui l'Italia si divide, 462.
Stato della Chiesa e Repubblica di S. Marino, 468, I.
Parti d'Italia soggette a stati stranieri, 468, II.
Gli altri stati di Europa — Russia, 466, I.
Granbrettagna, 466, I.
Svezia e Norvegia e Danimarca, 469, II.
Olanda e G. D. di Lussemburgo, 471, I.
Prussia e Confederazione della Germania del Nord, e suo specchio, 472, II.
Granducati d'Assia Darmstadt e di Baden, 478, I.

Regno di Würtemberg, *ivi*, II.
Regno di Baviera e Principato di Liechtenstein, 476, I.
Austria e Ungheria, *ivi*.
Belgio, 479, II.
Francia e specchio dei suoi dipartimenti, *ivi*, I. — **Svizzera**, 484, I.
Portogallo, Spagna e Repubblica di Andorra, *ivi*.
Turchia Europea, 487, II.
Principati di Rumania, di Servia, Montenegro e Mirditi, 490, I.
Grecia, 490, I.
L'Asia in generale — Confini e mari, 491, II.
Penisole, isole, golfi, stretti, capi, 492, I.
Divisione dell'Asia in regioni, 493, I.
Sistemi di monti, altipiani, laghi e fiumi, *ivi*, II.
Clima, animali, vegetabili e minerali, 496, I.
Russia Asiatica o Siberia, *ivi*, II.
China e Giappone, 498, I.
Indochina, 497, I.
Indostan, *ivi*, II.
Persia, Afganistan e Belucistan, 499, I.
Arabia, *ivi*, II.
Transcaucasia, 500, I.
Turchia asiatica, *ivi*.
Tartaria indipendente, 501, I.
Affrica in generale — Posizione, confini, mari, golfi, stretti, capi e isole, *ivi*, II.
Divisione dell'Affrica in regioni, 502, I.
Sistemi di monti, altipiani, laghi e fiumi, *ivi*.
Clima, animali ecc.
Popolazione, religione, governo, *ivi*.
Stati dell'Affrica — Egitto, 504, I.
Barberia e Sahara, *ivi*.
Nubia e Soudan Egiziano, e Abissinia, *ivi*, II.
Gallas, Somali, Zanguebar, Mozambico ecc., 506, I.
Senegambia, *ivi*, II.
Guinea superiore, e inferiore o Congo, *ivi*.
Cimbebasia, Ottentotti, Colonia del Capo, 507, II.
Soudan o Nigrizia, *ivi*.
Isole dell'Affrica, 508, II.
America in generale — Confini, mari, penisole, isole, golfi, baie ecc., 509, I.
Divisione dell'America in regioni, 511, II.
Sistemi di monti, vulcani, altipiani, 512, I.
Laghi e fiumi, 513, I.
Clima, animali ecc., popolazione, religione e governo, *ivi*.
Groenlandia e Terre artiche, 514, II.
America Russa e Nuova Brettagna, 515, I.
Stati Uniti, *ivi*.
Messico e America centrale, 516, I.
Indie occidentali, 517, I.
Nuova Granata, Venezuela, Guyana, Repubblica dell'Equatore, Perù e Bolivia, *ivi*, II.
Brasile, 518, II.
Repubblica del Paraguay, Uruguay, Argentina e Chilì, 519, I.
Patagonia, *ivi*, II.
Oceania in generale, 520, I.
Malesia, Melanesia, Polinesia, *ivi*.
Continente antartico, 521.